

前 言

两千五百多年前，人类的文明史进入了枢轴时代(Axial Age)。存在主义哲学家卡尔·雅斯贝尔斯在《历史的根源与目标》中断定，只有中国、中东及印度三处有枢轴时代的文化，而中国出现枢轴时代文化的标志就是孔子儒家学派——儒学的诞生。因此，不了解儒学也就不了解中国文化。

儒学曾通过孔子“三千弟子、七十二贤人”的辛勤耕耘而成为中国历史上的“显学”。儒学的经典为《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》“六经”，其中《易经》对儒学的发展起了其它五经无法比拟的巨大作用。

以《易经》为文本的易学，其发展史远远早于儒学。《汉书·艺文志》说：“易道深矣，人更三圣，世历三古。”谓易学在儒学之前已经经

历了伏羲为代表的上古易、周文王为代表的中古易，而到孔子时代已是近古易了。

易学与儒学之所以能够结合，其本质就在于有一种承续以“易道”为代表的中华民族传统理念精神的巨大推动力的存在。从孔子发现易道的“自强不息”和“厚德载物”思想开始，中国历史上出现了一批又一批以承续易道为己任的“圣贤之儒”人物，名炳史册，光彩照人。

本书介绍了这些“圣贤之儒”弘扬易道的精神和深邃的易学思想，是从易学的角度观察分析他们的儒学思想的一种新尝试。

易学与儒学，是真正可以称得上“博大精深”的学问，几千年来研习者无以数计，有史可查的著述之多，用“浩如烟海”来形容实不过分。因此，以笔者微薄之学力和凡人之躯体，实不敢奢望能够“皓首穷经”，把易学与儒学的许多问题都弄清楚。既不能“穷经”，就只好先把一个阶段的研习所得呈献出来，以求教于读者方家。

要探讨“易学与儒学”，首先必须明了二者的关系。二者是什么样的关系呢？这是本书一开篇就要解决的一大难题。不把二者的关系定好位，对这个问题的深入研究就很难。通过比较，可以发现二者存在这样的关系：第一，儒学是借易学立论的学派。易学充实了儒学，完善了儒家的思想体系。第二，易学是靠儒学弘扬的学科。儒学弘扬了易学，使卜筮之书的《易经》成了无所不包的理论巨著。这两层关系通过易学与儒学固有的学理内涵和“圣贤之儒”思想的诠释，可以全面反映出来。

确立了二者的关系，接下来就要对两千五百多年来在易学上有造诣的儒学人物进行学理剖析。这谈何容易！首先是人物众多，即便是那些可称之为硕儒、鸿儒、大儒的人物也有不少，像满天璀璨的星斗，着实数也数不清。其次是归类困难，把握不好就写成了易学史或儒学史，展现不出应有的特色来。怎么办呢？只有

采取重点或典型分析法。重点当然应定在先秦，孔、孟、荀三大儒都是“善为《易》者”，通过先秦儒学文献和易学文献的研究揭示他们的易学思想。因为先秦儒学与易学的发展为后世儒学各派奠定了基石，所谓万变不离其宗，寻其源头是必要的。突出重点还要根据历史上出现的极具影响的思潮来分析。汉儒董仲舒提出“罢黜百家，独尊儒术”而使儒学有了政治地位，推动了汉儒经学的发展。这一时期汉儒易学也空前地繁荣，焦贛、京房易学和扬雄易学的别具风味，使儒学与易学在政治上熠熠生辉。宋儒在内忧外患的鞭策下，积极推行儒学复兴运动，导致了新儒学——理学（Neo-Confucian）的出现，理学家“皆以《易》立论”，使得理学与易学更是难舍难分。至此理学成为官学统治中国达七八百年之久，直到清王朝崩溃，理学的影响还余烟未尽。明清之际王夫之集儒家易学之大成，在以史解《易》上颇有特色，而近代有“最后一个理学家”之称的曾国藩将易学作为每天的必修课，在实践儒家易学上也达到了同时代人难以达到的高度。历史进入现代，又出现了“现代新儒学”（Contemporary New-Confucian）中心开启性人物熊十力，他的易学与儒学思想影响着当代新儒学（包括港台和国外新儒学）的发展方向，因此，也有必要阐述。这样，总算亘贯古今儒林，能大致展现易学与儒学的理论建构风采了。当然，这里只是粗线条的展示，至于更为全面、深入的全方位研究只有留在以后的进一步努力了。

“问渠哪得清如许，为有源头活水来”，易学是中国文化的重要源头，只有把握了易学真谛，才能真正体悟儒学的精髓。愿这块粗糙的砖能引出更加夺目的美玉来。

第一章 易学与儒学的关系概述

《易》是儒家的经典之一。《庄子·天运篇》记孔子走访老子说：“丘治《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经，自以为久矣，熟知其故矣。以奸者七十二君，论先王之道而明周召之迹，一君无所钩用。甚矣夫，人之难说也，道之难明邪？”

庄子记事，往往荒诞不经。孔子是否访问过老子，从来就是一桩疑案，而孔子治六经出自庄子之口，同样不无可疑之处。纵览《论语》全文，孔子仅在两处提到《易》，一处是引《恒》卦九三爻辞立论，一处则是对自己学《易》太迟的追悔。孔子说：“加我数年（《史记》作“假我数年”），五十而学《易》，可以无大过矣。”（《论语·述而》）参照《史记》“孔子晚而喜《易》”的记载，说明孔子是人到暮年才注意易学的，因为错过了学习、研究易学的

机会，才有“假我数年，五十而学《易》”的追悔和感叹。这就说明《易》并不是儒家一开始就明确了的经典，像《诗》、《书》、《礼》、《乐》一样，易学被拉入儒学，进而充实、发展儒学，有着一个漫长的过程。这个过程自孔子开始，至《易传》出现趋于成熟，到西汉定儒学为一尊成高潮。易学在充实发展儒学的过程中也不断得到发展充实，最后升华为一部无所不包的理论巨著，而这个升华主要是靠后起儒家托孔子所作的《易传》完成的。因此，儒学与易学在发展过程中有着明显的互动互补的关系。

一、儒学是借易学立论的学派

从儒学的角度看，儒学利用了易学，借易学完善了自己的思想体系。后世儒家更是引《易》立论，体现易学精华的《周易》成了儒家的首要经典。这个儒学与易学相结合的过程，也就是儒家思想发展完善的过程。

儒学在先秦称显学。《韩非子·显学第五》：“世之显学，儒、墨也。儒之所至，孔丘也。墨之所至，墨翟也。”根据《韩非子》的记载，儒家尚孝，墨家尚俭，但都称道尧舜，而且都称自己是真尧舜。因为尧舜早在三千年之前，其事迹已无可考，且又是过时的故事，所以韩非称儒、墨是“愚诬之学”、“杂反之行”。韩非把儒家的仁义说比作巫祝的祝词。韩非说：“今巫祝之祝人曰：‘使若千秋万岁。’千秋万岁之声聒耳，而一日之寿无征于人，此人所以简巫祝也。今世儒者之说人主，不善今之所以为治，而语已治之功；不审官法之事，不察奸邪之情，而皆道上古之传誉、先王之成功。儒者饰辞曰：‘听吾言，则可以霸王。’此说者之巫祝，有度之主不受也。”（《韩非子·显学第五》）

韩非是法家，提倡法治，不讲仁义，也不讲民心背向，更不法先王，一切从是否有利于现实出发，言词不免有些偏激，但也

说明先秦的儒家主要是从传说中的尧舜之治游说诸侯，所谓“祖述尧舜，宪章文武”，鼓吹效法先王。至于自己，并没有多少高深的理论，而且也不注重理论。根据儒家主要经典之一的《礼记·儒行》记载，当时的儒者们十分注意自己的仪容、志趣、作风、性格、气度、事业、责任以及交友、助人等方面，于理论则闭口未谈，于学习也仅有“儒有博学而不穷”一句。而于其他方面却阐述得深刻精当。如表明儒者志趣的“备豫”条说：“儒有居处齐难，其坐起恭敬，言必先信，行必中正，道途不争险易之利，冬夏不争阴阳之和，爱其死以有待也，养其身以有为也，其备豫有如此者。”儒者平时刻苦持敬，言信行果，方便让给别人，困难留给自己，关键时刻挺身而出，毫不吝嗇自己的生命，一种十足的儒侠风度。

儒者们爱护他人，但也十分尊重自己。《儒行》的“刚毅”条说：“儒有可亲而不可劫也，可近而不可迫也，可杀而不可辱也。其居处不淫，其饮食不溇，其过失可微辨而不可面数也，其刚毅有如此者。”儒者不仅是可杀而不可辱，就是自己有了过失，也只能“微辨”而不可当面数落，可见其自尊。

儒者的自尊不是单纯面子观念的表现，而是建立在自己严于律己的基础上的。《礼记·儒行》在“自立”条中说：“儒有忠信以为甲冑，礼义以为干櫓，戴仁而行，抱义而处，虽有暴政，不更其所，其自立有如此者。”人能戴仁而行，抱义而处，自然应该受到人们的尊敬，得到社会承认，即便有些过失，应当“微辨”而不可面数，也就在情理之中了。

据上所述，先秦儒家注重的是自己的修养、抱负，以及对社会承担的责任，而不注重理论的探讨。

说儒家不注重理论的探讨，并不排除他们的刻苦学习。《论语》的开篇就说：“子曰：学而时习之，不亦说乎？有朋自远方来，不亦乐乎？人不知而不愠，不亦君子乎？”接连阐述了学习中三种

不同境界的快乐。孔子不仅提倡刻苦学习，而且提倡深入思考。他说：“学而不思则罔，思而不学则殆。”（《论语·为政》）不仅提倡思考，而且提倡考证。他说：“殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也。其或继周者，虽百世可知也。”（《论语·为政》）

孔子虽然提倡学习，但学习的内容只限于《诗》、《书》、《礼》、《乐》。《论语·述而》记载说：“子所雅言，《诗》、《书》、执礼，皆雅言也。”孔子自己说：“兴于《诗》，立于《礼》，成于《乐》。”（《论语·泰伯》）他教育自己的儿子也只强调学《诗》、学《礼》，说不学诗无以言，不学礼无以立（见《论语·季氏》）。

孔子提倡学习，其目的在于通过学习以加强自己的修养。孔子把儒划分为两大类，一类是能学以致用，不断加深自己修养的“君子儒”，一类是剽学某些词句而与自己思想无涉的“小人儒”（见《论语·雍也》）。

孔子教学生虽然也设有德行、言语、政事、文学等科（见《论语·先进》），但第一位的是修养，也就是德行，其他都是次要的。他公开要求自己的学生说：“弟子入则孝，出则悌，谨而信，泛爱众，而亲仁。行有余力，则以学文。”（《论语·学而》）孔子一生最为得意的学生是德行最好的颜回，孔子赞扬颜回说：“贤哉，回也！一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。贤哉，回也！”（《论语·雍也》）颜回成天在人不堪其忧的陋巷干什么呢？主要是进行自我修养的锻炼。孔子在回答哀公的提问说：“有颜回者好学，不迁怒，不贰过，不幸短命死矣，今也则亡，未闻好学者也。”（《论语·雍也》）

孔子因为侧重思想修养，讲求实际，所以对宇宙生成、生来死去之类不加留意。《论语·先进》记载说：“季路问事鬼神。子曰：未能事人，焉能事鬼。敢问死。曰：未知生，焉知死。”虽然如此，但晚年对《易》表现出了浓厚的兴趣。司马迁作《史记》，

于《孔子世家》篇说：“孔子晚而喜《易》，序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。读《易》韦编三绝。曰：‘假我数年，若是，我于《易》则彬彬矣。’”司马迁这段话虽然自相矛盾，但说孔子老而好《易》是确实的。马王堆汉墓出土帛书《要》就明确记载道：“夫子老而好《易》，居则在席，行则在囊。”孔子自己也说：“加（假）我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”（《论语·述而》）孔子自己说的和上面引文的有关内容是完全吻合的。孔子其时已到暮年，才发现《易》的重要，所以感叹说：如果能够再给我一些时间，回到五十岁的年龄段，认真钻研易学，就可以没有大过了（按司马迁的说法则是“于《易》则彬彬矣”）。但既有“假我数年”的感叹，说明他识事太迟，动手太慢，于易学研究不深，因而追悔，成了终生憾事。如果像司马迁说的，孔子晚年喜《易》，并序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》诸篇，则已经彬彬然了，又何叹之有？所以，单凭孔子自己说的这段话，以及司马迁《史记》的记载分析，孔子绝不可能亲自作《彖》、《系》等易传。《易传》是后儒发挥孔子思想而托孔子之名。

孔子虽然没有亲自写过《易传》，自己也深以对易学研究不够为憾，但不等于完全没有注意，《论语·子路》章记载孔子的言论说：“南人有言曰：‘人而无恒，不可以作巫医。’善夫！不恒其德，或承之羞。”“不恒其德，或承之羞”，是《周易·恒卦》九三爻辞，只是没有点出“易曰”罢了，这说明孔子已经开始引《易》立论。

孔子因为开了引《易》立论的先例，所以六经有了《易》的名目。但因为是晚来好《易》，对《易》缺乏深入的研究，而且也未像《诗》、《书》、《礼》一样将《易》列入教学的日课，所以在孔子时代《易》并未拉入儒家的理论体系，儒家的思想还只限于“祖述尧舜，宪章文武”。因此儒家在先秦也只是与墨家并列的“显学”。

儒学由先秦的显学一跃而成为汉代独尊的官方学术，一则得

力于董仲舒的宣传和汉武帝的决断，二则得力于自身在理论上的充实和发展。理论充实、发展的主要标志就是《易传》（司马迁提到的“《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》诸篇”）的流传以及引《易》立论风气的兴起，而引《易》立论又是和《易传》的出现与流传分不开的（《易传》诸篇的出现有早有晚，但作为“十翼”整体的《易传》的最后形成当在战国末年、秦汉之际），因为《易传》将卜筮之书的《易》提升到了统括一切的理论高度，在为后人开辟广阔思路的同时提供了权威性的论据，董仲舒对儒学的宣传就是借《易》立论的。董仲舒在最后一次策对中说：“臣闻天者群物之祖也，故徧覆包函而无所殊，建日月风雨以和之，经阴阳寒暑以成之。故圣人法天而立道，亦溥爱而亡私，布德施仁以厚之，设谊立礼以导之。”董仲舒的这段话，除了掺入他自己一些天人合一思想外，其他全来自《易传·系辞》。董仲舒也直接引《易》立论，他的著名的“罢黜百家，独尊儒术”的建议就是直接引《易》立论的。他说：“《易》曰：‘负且乘，致寇至。’乘车者君子之位也，负担者小人之事也，此言居君子之位而为庶人之行者，其患祸必至也。……《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通谊也。今师异道，人异论，百家殊方，指意不同，是以上无以持一统，法制数变，下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科、孔子之术者，皆绝其道，勿使并进，邪辟之说灭息，然后统纪可一而法度可明，民知所从矣。”（转引自《资治通鉴》卷十七）

《易传》的出现说明《易》学被拉入了儒学的思想范畴，从而大大充实和完善了儒家的思想理论，而引《易》立论风气的兴起，说明了儒家对《易》学思想运用的普及和深入。这种普及和深入在汉代达到了高潮，《汉书·艺文志》引《易》对诸家评论就是一个突出的例子。《艺文志》在《书》九家后引《易传》总结说：“《易》曰：‘河出图，洛出书，圣人则之。’故《书》之所起远矣。”

于《礼》十三家后引《易传》总结说：“《易》曰：‘有夫妇

父子君臣上下，礼义有所错（措）。’而帝王质文，世有损益，至周曲为之防，事为之制，故曰‘礼经三百，威仪三千’。”

于《乐》六家后引《易传》作结说：“《易》曰：‘先王作乐崇德，殷荐之上帝，以享祖考。’故自黄帝至三代，乐各有名。”

于小说十家后引《易传》作结说：“《易》曰‘上古结绳以治，后世圣人易之以书契，百官以察，盖取诸《夬》’……古者入小学，故《周官》保氏掌养国子，教之六书。”

于诸子百八十九家总括中引《易传》立论说：“《易》曰：‘天下同归而殊途，一致而百虑。’今异家者各推所长，穷知究虑，以明其指。虽有蔽短，合其要归，补六经之支与流裔。使其人遭明王圣主，得其所折中，皆股肱之材也。”

儒家引《易》是从引经开始的，这点孔子已经作出了榜样。从整个发展历程来看，有着一个由经到传，由意义上引到全文征引的过程。上面引用《汉书》的大量材料，反映了后汉人的思想风气（因为《汉书》是后汉人的著作），其时已将《易传》与《易经》相提并论，直接称《易传》为《易》，这与西汉似有区别。西汉人引《易》多引《易经》原文，引《传》则多为意引，即使引用原文，一般不标出“《易》曰”字样，这在被称为“兼儒墨、合名法”的《淮南子》一书中反映得十分明显。以《淮南子·缪称训》为例，该篇引《易》立论共7处，其中引《经》原文5处，引《传》原文1处，意引《易传》1处。征引《易经》明显多于《易传》。如第153页（见《诸子集成》第7册《淮南子》，中华书局1954年版，下同），为了说明上下一心的力量，引《周易·同人》卦辞说：“故《易》曰：‘同人于野、利涉大川。’”第156页，为了说明上下脱节、“动于上不应于下”的危险，引《周易·乾卦》上九爻辞说：“故《易》曰：‘亢龙有悔。’”第157页，为了说明“动而有益，则损随之”的事物发展向反面转化的道理，引《易传·序卦》说：“剥之不可遂尽也，故受之以复。”（与《序卦》原文

“物不可以终尽剥，穷上反下，故受之以复”略有出入）征引《易传》原文虽然仅此一处，但并未说明是经是传，都冠之以“易”，可知在西汉时期已有了经、传不分的苗头。但也有引《易传》不称“《易》曰”的，如第165页说：“君子不谓小善不足为也而舍之，小善积而为大善；不谓小不善为无伤也而为之，小不善积而为大不善。”这与《易传·系辞》“善不积不足以成名，恶不积不足以灭身。小人以小善为无益，而弗为也；以小恶为无伤，而弗去也。故恶积而不可掩，罪大而不可解”基本上是一致的。这说明当时经、传不分仅是苗头，而并未成为风气。

当然，《淮南子》并非儒家经典，我们引用这些材料，旨在说明汉初人引《易》的习惯。只是《淮南子》既属杂家，其引《易》的步伐与正统儒家不一定同步。但正统儒家又有正统儒家的特点。以早于《淮南子》而又是儒家主要经典之一的《礼记》为例，其立论大量征引《诗》、《书》，《易》主要意引《易传》，而很少直接引用《易经》原文，似有把《易》拉入自己体系的意图。如《礼运》、《乐记》、《缁衣》诸篇，仅引《易经》原文1处，而明显意引《易传》5处。其中除《礼运》的大同思想是《易传·乾卦彖辞》的间接发挥，论史与《易传·系辞》大体相似外，其他或者将《易传》原文组合，或者按《易传》路数套用。如《乐记》：“天尊地卑，君臣定矣；卑高以陈，贵贱位矣；动静有常，小大殊矣；方以类聚，物以群分，则性命不同矣。在天成象，在地成形，如此，则礼者天地之别也。”这段论“礼”产生的文字，除了“君臣定矣”是《易传·系辞》“乾坤定矣”的套用，“小大殊矣”是“刚柔断矣”的套用，“则性命不同矣”是“吉凶生矣”的修改、“礼者天地之别也”是“变化见矣”的另立外，其他是《系辞》开篇第一段的原文照抄。《乐记》又紧接上文论“乐”的起源说：“地气上齐，天气下降，阴阳相摩，天地相荡，鼓之以雷霆，奋之以风雨……”整段文章除了开头结尾根据需要略有增添，以及用

词略有改动外，其骨干部分基本上是《系辞》“刚柔相摩，八卦相荡；鼓之以雷霆，润之以风雨”的照录。至于套用《易传》路数，《礼运篇》关于“礼”的本源的说明，就是一例。《礼运》说：“是故夫礼，必本于大一，分而为天地，转而为阴阳，变而为四时……”其思想和文章结构全是套用《易传·系辞》“是故易有太极，是生两仪。两仪生四象，四象生八卦”一段。这个例子还说明了另外一个问题：《礼记》的作者企图说明“礼”与“乐”的产生与宇宙生成同步，这与《易传》，特别与《易传·系辞》的思想完全一致，《乐记》的几处例子亦是如此。这说明《礼记》产生的时代大体也是《易传》主体形成的时代。而《易传》的形成，宣告了儒家理论系统化，特别是宇宙生成论的正式确立。

在《礼记》中还有虽不引用《经》、《传》原文，却通篇发挥易学思想的篇章，最见儒学与易学的关系，被朱熹编入《四书》的《大学》、《中庸》便是其例，我们后面将专门论述。

二、易学是靠儒学弘扬的学科

易学之所以能成为易学，成为有着庞大体系乃至无所不包的学科，其能量并非它本身所固有，而是儒家注入、弘扬的结果。儒学在借易学充实发展自己理论的同时极大地扩展了“易”的内涵，乃至完全改变了它本来的面貌。

《周易》本是卜筮之书，而“易”更是一个难以解说的概念。《礼记·祭义》：“昔者圣人建阴阳天地之情，立以为易。易抱龟南面，天子卷冕北面，虽有明知之心，必进断其志焉。示不敢专，以尊天地；善则称人，过则称己，教不伐，以尊贤也。”据此说法，则“易”是当年圣人为了尊天而设立的、用活人充当的偶像，但又是一种特殊的、有具体活动并具有无上权威的偶像。坐朝时“易抱龟南面，天子卷冕北面”，公然与天子分庭抗礼。断事时天

子即使有了明确的意见，也不敢自专，“必进断其志”，最后由“易”通过龟卜来决定。可知这里的“易”是当时官名，他的职责是通过龟卜最后决定一个国家、一个部落的行事，但既是“抱龟南面”，用的是龟卜，似又与后世成书的《易》关系不大。其实这“抱龟南面”的“易”就是后来的“太卜”，是人而不是书。《周礼·春官》：“太卜主三兆、三易、三梦之占。”“三易”即《连山》、《归藏》、《周易》，这里的“易”才是书。可知是先有“易”之事，而后有“易”之官，最后才有《易》之为书。但无论是事是官是书，都离不开占卜，它们的区别在于：就书而言，卦爻是《易》的全部，而事与官指的是用卦爻占卜的人和操作，甚至是没有卦爻的操作。我们今天所说的易学应该是以卦爻为基本内容、以文字为载体的《易》，而不是泛指一切占卜活动的“易”。

儒家对《易》的扩充也是经过了一个漫长过程的，这个过程简单说来就是由《易》原本的单纯占卜到超出占卜的过程，也就是由原本的吉凶决断到事理分析的预言，到具有普遍意义的理论指导的过程。儒者们的充实是从事理分析开始的。这个过程从《左传》一书可以看出。《左传·庄公二十二年》有如下一段记载——

陈厉公，蔡出也，故蔡人杀五父而立之。生敬仲。其少也，周史有以《周易》见陈侯者，陈侯使筮之，遇《观》之《否》，曰：“是谓‘观国之光，利用宾于王’。此其代陈有国乎！不在此，其在异国；非此其身，在其子孙。光，远而自他有耀者也。坤，土也。巽，风也。乾，天也。风为天于土上，山也。有山之材，而照之以天光，于是乎居土上，故曰‘观国之光，利用宾于王’。庭实旅百，奉之以玉帛，天地之美具焉，故曰‘利用宾于王’。犹有观焉，故曰其在后乎！风行而著于土，故曰其在异国乎！若在异国，必姜姓也。姜，大岳之后也，山岳则配天。物莫能两大，陈衰，此其昌乎！”及

陈之初亡也，陈桓子始大于齐。其后亡也，成子得政。

这是在典籍中最早出现的卦例。这段托名周史的著名解说肯定不是当时卜者的原话，而是后出儒者加工的结果。破解分两个部分，一是根据《观》卦六四爻辞（“遇《观》之《否》”是变卦，而《观》卦变《否》卦是因为《观》卦的第四爻由阴变阳。故第四爻称之变爻。凡是变卦，破解得以变爻爻辞为依据）。二是根据卦象，而主要是六四爻辞。周史根据“国”字，肯定孩子将来一定能继承厉公为一国之君的事业；根据“光”字，肯定孩子将来作国君不在自己的陈国，而在遥远的异国；根据“观”字又肯定作国君的不是孩子本身，而是他的子孙，因为观有旁观等待之意。

这段破解就解卦来说是十分高明的，推断大胆而有根据，解说有自己的逻辑，结论自然，有相当的说服力，比之单纯的吉凶可否的决断，已经大大提高，也决非一般“抱龟南面”的卜者所能做到的了。《左传》记载的卦例，卜卦解卦的都是“史”，而不是“卜”，说明占卜这个职业已由简单的卜疑向事理分析方面发展，儒者就在这个当儿开始向《易》注入新的内容，周史的解析就是一个典型的例子。

周史的解析尽管深刻周到，但毕竟还是事理分析，只限于就卦解卦的预言，构不成有普遍指导意义的理论，109年之后，卜穆姜幽居东宫，其破解情况就大不一样了。《左传·襄公九年》记载——

夏，穆姜薨于东宫。始，往而筮之，遇《艮》之八，史曰：“是谓《艮》之《随》。随，其出也，君必速出。”姜曰：“亡。是于《周易》曰：‘随，元亨利贞，无咎。’元，体之长也；亨，嘉之会也；利，义之和也；贞，事之干也。体仁足以长人，嘉德足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。然，故不可诬也，是以虽随无咎。今我妇人，而与于乱。固在下位，而有不仁，不可谓元；不靖国家，不可谓亨；作而害身，

不可谓利；弃位而姤，不可谓贞。有四德者，随而无咎。我皆无之，岂随也哉？我则取恶，能无咎乎！必死于此，弗得出矣。”

这是一段大倒叙的文字，先写穆姜死于东宫，然后写当初被囚禁东宫卜卦的情况。穆姜是鲁襄公的母亲，在鲁国的“三桓”斗争中坚决支持叔孙侨如，几次逼着儿子襄公去掉季孙、孟孙氏，叔孙侨如也积极拉拢晋国，以为外援。后来斗争失败，被囚禁东宫。就在押送她入东宫的那天，有人为她占了一卦，“遇《艮》之八”。《艮》卦卦体为䷳，艮下艮上。《艮》为山，山乃不动之物，今一山压着一山，联系她眼前囚禁的事实，定然是永无出头之日了。好心的史官怕穆姜伤心，按《周易》的成卦原则重新解释，说不是《艮》卦，而应该是《随》卦。《随》者随也，有跟着走的意思。于是史官安慰她说：“随其出也，君必速出。”这穆姜倒有自知之明，她根据《随》卦卦辞“元亨利贞，无咎”，作了上面的分析。穆姜解元亨利贞并不是就某卦某爻某事解的，先给元亨利贞确定界说，再加引伸归纳，于是“元亨利贞”成了总括仁义礼智、嘉善贞和诸德的概念，而且是外延极大，乃至无法具体限定的概念，有着普遍指导的意义，因而也就形成了理论。后来《易传·文言》解释《乾》卦卦辞元亨利贞，全文采用。这段话是否出自穆姜之口，那是另外一个问题，我们从中看到的是它开始了易学由具体卦爻破解到理论化的质的飞跃。《周易》也就因此升华了。

当然，《易》的全面理论化还是在《易传》产生之后。《易传》不仅将部分卦爻辞理论化，更重要的是将《易》的整个构成理论化，从而使《易》的内涵也上升到了理论的高度。唐人孔颖达在《周易正义·卷首》中概括《易传》的观点说：“夫易者，变化之总名，改换之殊称。自天地开辟，阴阳运行，寒暑迭来，日月更出，孚萌庶类，亭毒群品，新新不停，生生相续，莫非资变化之力，换代之功。然变化运行，在阴阳二气，故圣人初画八卦，

设刚柔两画象二气也；布以三位，象三才也。谓之为《易》，取变化之义。”因为有了《易传》的开拓，“易”的内涵变得无比深广，外延更是无比开阔，从“天地开辟”的宇宙形成，到“阴阳运行”的眼前现象，以及庶类群品的生生相续，全在其中，从而构成了易学的庞大体系，并逐步上升为儒家六经之首。

前面提到，《庄子》第一次提到六经，以及后来《史记》第一次提到六艺，都把《易》排在倒数第二，但到了《汉书》情况大不一样。《汉书·艺文志》列儒五十三家，而以《易》十三家为首，而且把主要属于道家思想的《淮南子》中的《原道训》、《道应训》两篇也归入易学，成为十三家之一。并在六艺之后总括诸经大旨说：“六艺之文，《乐》以和神，仁之表也；《诗》以正言，义之用也；《礼》以明体，明者著见，故无训也。《书》以广听，知之术也；《春秋》以断事，信之符也。五者盖五常之道，相须而备，而《易》为之原。故曰‘易不可见，则乾坤或几乎息矣’，言与天地为终始也。至于五学，世有改变，犹五行之更用事焉。”《汉书》不仅以《易》为六经之首，而且认定《易》是诸经之原。理由是：和神之《乐》，正言之《诗》，明体之《礼》，断事之《春秋》，都是相须而备，世有改变的，惟独《易》，探究的是宇宙之起源，人伦之根本，是与天地相终始而不可更易的原本之学。

这里有一个需要说明的问题，《史记》与《汉书》，在内容上于汉初及其以前之事多是重复记述的，而且出入不大，有些章节《汉书》甚至照抄《史记》，为何对《易》的地位的处理相去如此遥远？原因很简单，《史记》记述的是“罢黜百家”以前的情景，而《汉书》评论的是“罢黜百家”之后的盛况。

后汉、魏晋、南北朝诸史，无艺文记载。《隋书》于《经籍志》中亦列《易》为诸经之首，收《易》六十九家，于“五行”收录易学有关书目百余种。并在编后详细论述了秦汉以后《周易》的传授情况及各家盛衰：“及秦焚书，《周易》独以卜筮得存，唯失

《说卦》三篇，后河内女子得之。汉初，传《易》者有田何，何授丁宽，宽授田王孙，王孙授沛人施雠、东海孟喜、琅邪梁丘贺，由是有施、孟、梁丘之学。又有东郡京房，自云受《易》于梁国焦延寿，别为京氏学。尝立，后罢。后汉施、孟、梁丘、京氏，凡四家并立，而传者甚众。汉初又有东莱费直传《易》，其本皆古字，号曰《古文易》……故有费氏之学，行于人间，而未得立。后汉陈元、郑众，皆传费氏之学。马融又为其传，以授郑玄。玄作《易注》，荀爽又作《易传》，魏代王肃、王弼并为之注。自是费氏大兴，高氏遂衰。梁丘、施氏、高氏，亡于西晋；孟氏、京氏有书无师；梁、陈，郑玄、王弼二注列于国学。齐代唯传郑义。至隋，王注盛行，郑学浸微，今殆绝矣。”

唐代扩大儒家经典，由汉代的五经扩而为九经，《旧唐书·经籍志》分诸经为十二类，《易》为第一，收《易》七十八家。《新唐书·艺文志》分诸经为十一类，第一亦为《易》类，收《易》七十六家。宋代立十三经，《宋

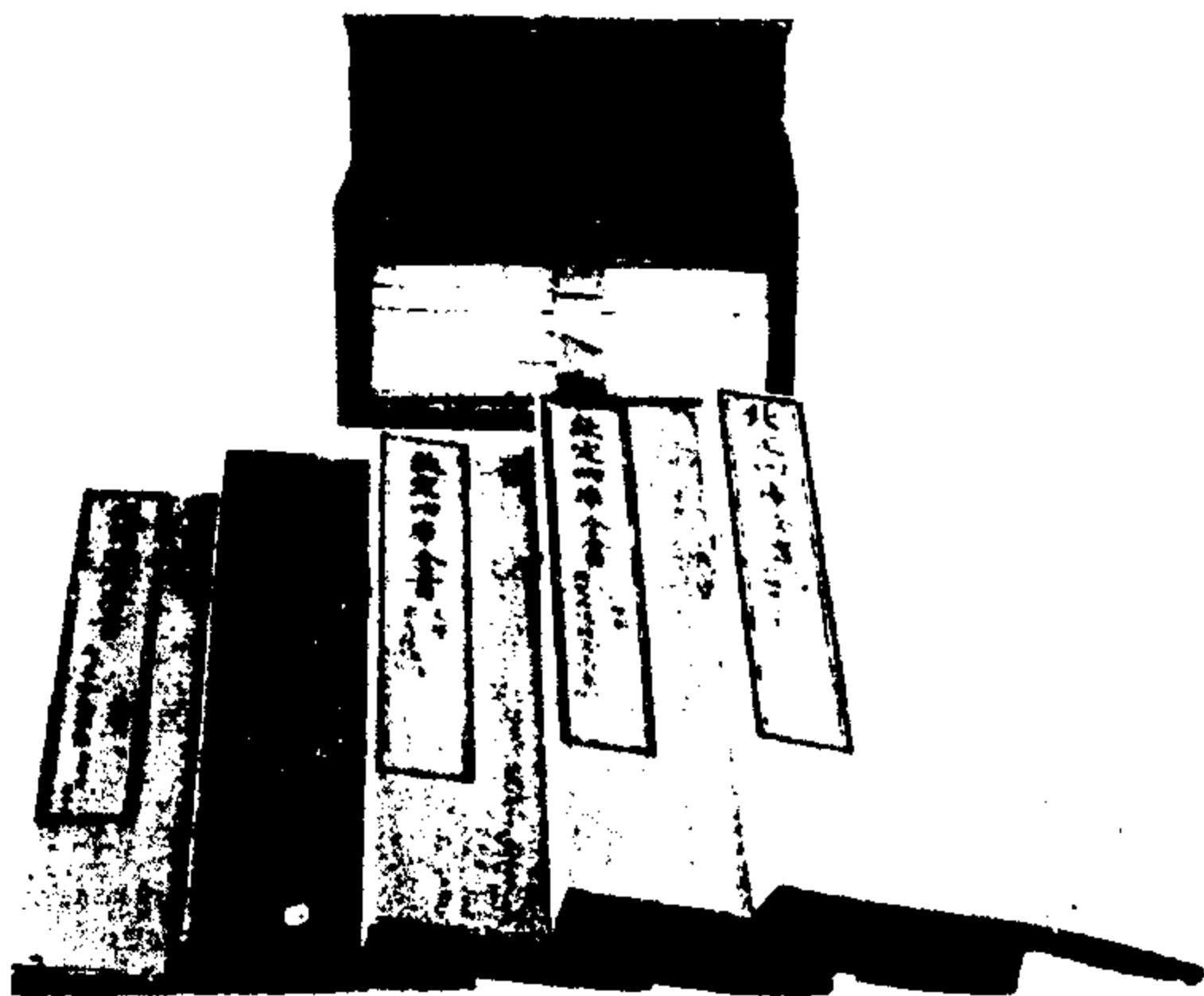


图1-1 《四库全书》(文渊阁本)

史》分诸经为十类，第一为《易》类，收《易》二百一十三家，多为宋人自己的著作，易学的研究无论深度广度，都有了长足的进展。至清乾隆年间修《四库全书》(见图 1-1)，分经部为十类，列《易》为第一，收书 167 种，1760 卷，上起子夏《易传》，下至清人翟均廉的《周易证异》，多为宋、清人著作。另外存目 317 种，

2400 卷。共计 484 种，3160 卷，为经部之最。易学也就成了儒者用力最勤、学派最多、玩味不尽、精深博大的学问。

第二章 借《易传》发挥的儒家思想

如前所述，易学与儒学有着不可分割的关系，而以解释《易经》名义出现的《易传》更是儒家在一个特定的历史阶段借以发挥自己观点的重要文献。

《易传》共七篇，即《彖传》、《象传》、《文言传》、《系辞传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》。《系辞》较长，分上、下篇。后人为凑数，又将本不太长的《彖传》、《象传》拆分为上、下篇，合成十篇，谓之“十翼”，托言孔子所作。翼者辅也，以明十篇是《易经》的辅翼。从实际效果看，《易传》远远超出了它的辅翼作用，使《易经》大大升华，将一部零零碎碎地反映某些哲理而主要供卜筮之用的《周易》扩展成一部无所不包而又光芒四射的理论巨著，儒家的思想体系也在这里得到了充分的展示。

一、立意高远的《彖传》

《彖传》为“十翼”之首，每卦一条，共六十四条，文字长短不一。彖者断也，有断定一卦之义，也就是总括一卦的意思。因为是总括，不受卦、爻辞的限制，故能立意高远，发挥尽致。如《乾》卦彖辞，仅根据卦辞“元亨利贞”四字，就从宇宙生成到万物消长，从眼前景物到未来理想，从自然景物到人类社会作了十分大胆的发挥，展开了极其丰富的想象，从而展示了儒家深厚的思想底蕴。

《乾》卦《彖》辞说：“大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形。大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁。”全文五十七字，极力歌颂“乾元”之德，歌颂大自然的起始，歌颂万物的生成，歌颂一切事物的原本，也歌颂了人类社会的根基。

“乾元”是什么？是宇宙万物的本原，是“乾元”创造了一切（万物资始），也是“乾元”支撑着一切（乃统天）。云行雨施靠它，发展变化靠它，天地运转也靠它。因为有它的巨大作用，日月才能相推，寒暑才能交替，宇宙才能协调，万物才能“保合太和、各正性命”。以此类推，人类社会也有自己的根本，也有自己的推动者和生存者，这个推动人类社会运转的根本就是“庶物”，就是庶民百姓。只有还本返原，“首出庶物”，把普通百姓提高到首位，才能社会安定，才能“万国咸宁”。这是儒家民本思想的表述，在某种程度上也可看作是革命思想的一种暗示（参见熊十力著《乾坤衍》，详本书第十三章）。由于《彖》辞是从宇宙万物的原本立论的，所以凡托言于龙的，无论是“潜龙勿用”、“见龙在田”、“或跃在渊”，或是“飞龙在天”、“亢龙有悔”、“见群龙无”，有关龙的成长和活动的全过程无不在它的总括之中，而《乾》卦卦爻辞

反映的思想也就因之更加深刻，更加系统，更具有社会意义。

和《乾》卦《彖》辞相类比，下经第一卦的《咸》卦《彖》辞也有这种寻根问源性质。《咸》卦辞共六字：“亨利贞，取女吉。”是个主吉利而尤其宜于娶女的好卦，六个爻位的爻辞全从“取女”的角度极有层次地说明了男女由初次接触到达感情的高峰的全过程：“咸其拇”、“咸其腓”、“咸其股”、“咸其脢”、“咸其辅、颊、舌”。爻辞展现的是一对青年男女在初次接触中由互相用脚的大指头试探，到腓（小腿），到股，到脢（心之上口之下），到辅颊（脸颊），到舌头，以致紧紧拥抱，长吻不止的生动图画。这幅春宫似的图画说明了什么呢？《咸》卦《彖》辞概括、提高并加以发挥说：“咸，感也。柔上而刚下，二气感应以相与。止而说（悦），男下女，是以亨利贞，取女吉也。天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平。观其所感，而天地万物之情可见矣。”

这条《彖》辞有着多层意思。首先是解释卦名：“咸，感也。”什么叫感？《广韵》：“感，动也。”交相感应之意。什么东西交相感应呢？以大自然而言，是刚、柔二气，也就是阴、阳二气；以人而言，是男、女二性。根据是《咸》卦的卦象。《咸》卦《艮》下《兑》上，《艮》阳而《兑》阴。按照《说卦》的说法，《艮》为少男，《兑》为少女。一对刚成年的少男少女在一起，而且情投意合，自然系“感”了。“感”到什么程度呢？“止而说（悦）”，一直到他们性的冲动的终止，才是高潮，才能达到兴奋、欢愉、和协、交融的顶点。这种男女两性交感的现象虽然近于鄙俗，但人类却赖以延续，社会赖以发展，人的一切聪明才智都从这里发源。推而广之，天地交感而万物化生，“圣人”之心与百姓之心交感而天下太平。反之，男女不“感”，人类灭绝；天地不“感”，物种全无；上下不“感”，天下大乱。不仅如此，《彖》辞还将这个“感”的普遍原则推到了更加深广的领域：“观其所感，而天地万物之情可见矣。”这个从“感”引发开去的万物之情是什么呢？简

而言之就是“男女一小天地，天地一大男女”，男女交感包括了宇宙和社会的一切现象和原则。这种交感是天然的，高度协调的，永恒不变而又生生不息的，容不得干扰和阻遏，于是“仁”的思想从这里发端了，“衣食男女，人之大欲”，不仅不能因一己之欲以夺他人之欲，而且应该合己之欲以护他人之欲，于是“义”的思想又见端倪了。而“仁”与“义”正是儒家思想的根本。这里值得特别提出的是“圣人感人心而天下和平”一句。这里的“圣人”也就是“大人”，指的是社会的最高统治者。表面看来似是歌颂之词，因为“圣人”能和普通百姓之心相感应，以此天下和平。实际上这是个条件句。“圣人”既为“圣人”，就必须感人心，知民意，关心百姓，体恤百姓的疾苦，如此才能天下和平，否则就不和不平；“圣人”不圣而作了“圣人”，就会既逆了天理而又拂了民意，百姓就有理由“鸣鼓攻之”，直至废黜。这个思想在《革》卦《彖》辞中表现得最为明显。

《革》卦《彖》辞：“革，水火相息，二女同居，其志不相得，曰革。巳日乃孚，革而信之。文明以悦，大亨以正。革而当，其悔乃亡。天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人，革之时大矣哉。”“革”就是皮革。“水火相息”即水火并用，指皮革水浸火燎的制革过程。同时也隐含《离》火《兑》泽的卦象。“二女同居”，纯粹就《离》下《兑》上的卦象而言，《离》为中女，《兑》为少女，二女同居，纯阴无阳，得不到应有的天性调剂，以致“其志不相得”，不得不作改变，所以叫“革”。说到这里，作为卦义，也就清楚明白了，但《彖》辞紧接革字大加发挥：“天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人。”汤、武为何要革命？因为夏桀、商纣无道。凡无道就得革命，尽管夏桀是大禹的后代，而商纣是革命的首倡者成汤的后代。凡无道就得“革”，只有“革”才顺乎天理，应乎人情。真可谓革命的大旗高扬着，怪不得后世儒家要托古改制了。

但儒家并非革命党，《彖传》更不是革命宣言书，虽然有它倡导变革乃至鼓吹革命的一面，同时又有保守的一面。《家人》卦的《彖》辞就是一个典型的例子。《彖》曰：“《家人》，女正位乎内，男正位乎外。男女正，天地之大义也。家人有严君焉，父母之谓也。父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇，而家道正，正家而天下定矣。”

《家人》的卦体是《离》下《巽》上，按照解卦的常规，二、四爻是阴位，三、五爻是阳位，《家人》的二、四爻正好是阴爻，三、五爻是阳爻，所以说，“女正位乎内，男正位乎外”。女管内男管外，正好是个理想的家庭。《彖》辞接着发挥说：“男女正，天地之大义也。”这样就不单是个内外的分工，而带有某种地位性质了。接着又说：“家人有严君焉，父母之谓也。”于是由家扩大到国，由父类推至君，君父并提，不单是个家庭尊卑问题，已经是社会名位问题了。这还不算，继而又有“父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇，而家道正，家道正而天下定矣”的推演，至此，封建纲常的轮廓也就基本确定了。

《彖传》有不少是揭示事物规律的，深刻周密，富有辩证思想，充分体现了儒家的处世原则。如《丰》卦《彖》辞：“日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息，而况于人乎？况于鬼神乎？”丰是满的意思，大的意思。无论是满，是大，都有一定的限度，上升的东西不能老是上升，太阳到了中午便开始西斜，而月亮圆到了十足也就是月缺的开始。“天地盈虚，与时消息”，这是自然规律，人能抗拒得了吗？即便求助于鬼神，鬼神能起作用吗？有说于此，居高思危，存而虑亡，也就成了自然之理了。

儒者们从“天地盈虚”的自然法则中发现事物往往向自己的反面转化，盈到了一定程度必亏，亏到一定程度必盈，进而总结出盈亏互变的辩证关系，因而借《谦》卦发挥说：“天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。”盈在

这里几乎成了过街老鼠，为天地人神所共弃。这样，儒家持谦防满的修养原则也就牢固地树立起来了。

二、别成一义的《象传》

《象传》分《大象》、《小象》，《大象》解卦，《小象》解爻，无论解卦解爻，大多着眼人事。特别是解卦的《大象》，更是儒家借以发挥自己思想的主要依托，最见儒家的思想本色。明人王夫之以为《大象》是“纯乎学《易》之理”，肯定是孔子学《易》的心得体会。从内容看，《大象》确乎只讲修身、齐家、治国、平天下的大道理，并不言及其他，而且满口“君子”，行文用句，全是儒家风范。

比如《泰》卦《象辞》。《周易·泰》卦本来是个讲阴衰阳盛的卦，三阳在内，有上长之势；三阴在外，有离去之象，《泰》卦卦辞说：“小往大来，吉，亨。”《周易正义》据卦辞解释说：“阴去故小往，阳长故大来，以此吉而亨通。”这个思想通过《大象》的解释，意境完全变了。《大象》解释说：“天地交，泰。后以财成天地之道，辅相天地之宜，以左右民。”后便是君，“财成”即裁成。《大象》以天地交感谓之泰。这在卦象上倒也有些依据，因为三阳为《乾》，乾便是天。三阴为《坤》，坤是地。《乾》在主位而《坤》处次位，各得其所，所以说“天地交”，天地交说明了什么呢？接下来就完全因卦象而推及人事了：“后以财成天地之道，相辅天地之宜，以左右民。”君上裁定治理之道，臣下相辅助以致治理之宜，教化百姓，养护庶民，于是天下大治。在这里，天地交感成了君臣合作。合作默契，处事得宜，天下大治，这就叫做“泰”。

儒家讲治国平天下多是站在“辅相”的地位说的，讨论的是如何辅助贤明君主治理天下。这里的前提必须是贤明君主，是可

治之世，如果遇上昏暴君主，遇上乱世，怎么办呢？《否》卦《大象》回答了这个问题：“天地不交，否。君子以俭德辟难，不可荣以禄。”《否》卦的卦象恰好与《泰》卦相反，三阴在内，三阳在外，阴占了主位，有阳衰阴长之象。《否》卦卦辞说：“否之匪人，不利君子贞，大往少来。”大往少来，失多得少，当然是不吉利了。但《大象》不是直接从往来的多少讲利与不利，而是从人事的角度讲何以叫《否》，何以不利。“天地不交”，故曰否。天地不交，大则天下大乱，小则在位非人，遇上这种情况，君子就只有“俭德辟难”，收敛起自己的德才，不可以荣禄为意，就像后世的“卧龙”一样，“苟全性命于乱世，不求闻达于诸侯”。这确乎是经验之谈。因为在一人治的社会，天下是一人的天下，国家是一人的国家，国君要败国毁家，谁也拿他没法，最多出几位“忠臣孝子”，作些毫无意义而又极端愚蠢的“尸谏”之类的举动，也就算千古美谈了。其实这并非儒家思想，至少不是正宗儒家的思想。儒家的原则乃是孔子曾经说过的：“危邦不入，乱邦不居，天下有道则见，无道则隐。”“君子以俭德辟难，不可荣以禄”就是孔子思想的再现。

《大象》讲治国，更讲修身，而修身必从立志始。《乾》卦《大象》：“天行健，君子以自强不息。”天德是刚健的，唯其刚健，才能运行不止，寒暑不易。作为君子，也应该像天的刚健一样，坚强挺拔，奋发有为，自强不息。而“自强不息”一语也就成了激励人们奋发前进的千古训条。

与《乾》的刚健相对应，《坤》的特点在于笃厚。故《坤》卦《大象》说：“地势坤，君子以厚德载物。”《大象》的作者从大地的宽厚特点出发，提出“君子”必须有大地一样开阔的胸怀，深厚的修养，能容纳众物，吞吐众物。特别是作为君王主要辅弼的宰相，最提倡这种胸襟。

又如《屯》卦《大象》：“云雷屯，君子以经纶。”经纶有筹划

治理之义。作者从雷电的声威和迅猛想到了“君子”行事应有的作风，于是“雷厉风行”一语也就相应产生了。

《大象》解卦，并不拘于卦辞的整体意思，往往只从某一角度、某一部分、甚至某一小点出发，引伸拓展，借以树立自己的观点。《蒙》卦《大象》就是典型的一例。《蒙》卦本是讲童子求师以及师教童子二者之间的关系。《大象》的作者却只抓住《蒙》卦《坎》下《艮》上的卦象，并不理会卦辞的意思。因《坎》属水而《艮》属山，《坎》下《艮》上表明山下有水，于是《大象》据以发挥说：“山下出泉，蒙。君子以果行育德。”这里强调的是“君子”重在培养自己果敢坚毅、一往无前的精神。这个立论与卦的关联仅在于“山下出泉”这一自然现象。山下一股泉水，要流入江河，流入大海，不知要遇到多少艰难险阻，然而泉水却百折不挠，一往无前地向前流着，直至达到最后的归宿。以此言之，“君子”要想成就自己的事业，必须用心培育这种“果行”的精神，不能半途而废，更不能浅尝辄止。

再如《讼》卦《大象》：“天与水违行，讼。君子以作事谋始。”《讼》卦卦体是《坎》下《乾》上，《坎》为水而《乾》为天。天上的太阳由东向西，地下的流水由西向东，完全相反，所以说“天与水违行”。天与水违叫做“讼”，人与人违也叫讼，于是就有了打官司的诉讼。孔子曰：“听讼，吾犹人也，必也，使无讼乎！”怎样才能无讼？就是说不和人发生争执，不打官司的唯一的办法是在处理每一件事前充分考虑到它可能产生的后果，这就叫“谋始”。因为不是每个人都能做到，所以说“君子以作事谋始”。“君子”一词，对做到了的人有颂扬之意，对未能做到的有号召鼓舞之意。儒家的宗旨是希望成圣成贤，而孔子的“无讼”的着力点也正在这里。

再如《颐》卦《大象》。颐本指口中有物，《颐》卦卦辞：“观颐，自求口实。”意思是说，别人口中有物，看人家吃东西没有任

何实际意义，必须自己去寻找吃的，鼓励人勿仰给于人，贵在自养。《彖传》也全在养字上作文章，由观人养而反身自养，由人自养而到天地养万物，圣人养万民。《大象》却别立一义，从口的饮食、言语两大功能出发，提出“君子以慎言语，节饮食”的修身训条，而慎言语的修养和节饮食的崇俭原则，是儒家一贯提倡的。

《大畜》的《大象》更是如此，《大畜》卦象与卦辞本无联系。卦辞简单含混，基本上没有什么实在的意义。卦辞说：“利贞，不家食，吉。利涉大川。”《大象》完全甩开卦辞，从《大畜》的畜字立论说：“天在山中，大畜。君子以多识前言往行，以畜其德。”这段《象》辞虽然与卦辞风马牛不相及，但却大大深化了《大畜》的主题思想，而且又能与卦象相一致，实际上是对经文的一种匡正。《大畜》卦体是《乾》下《艮》上，《乾》为天而《艮》为山，有天在山中之象。山要装下一个天，自然是比天更大的储藏库了，所以叫“大畜”。推之人事，这个天大的储藏库该藏些什么呢？《大象》认为，不是金钱，也不是谷米，更不是娇妻美妾，而应该是思想品德。因为思想品德不是一夜之间突有的，必须从对先贤言论的学习和往事经验教训的总结中逐步积累起来，这就叫“畜德”。畜德自然是愈多愈好，所以叫“大畜”。

三、依文言理的《文言传》

《文言传》是围绕《乾》、《坤》两卦卦、爻辞展开的哲理性议论，因为是依文言理，故叫《文言》。《文言》虽只限于《乾》、《坤》两卦，但铺陈广大、而又处处不离儒家宗旨，有些言论本身就是儒家的格言。

《文言》分《乾》卦《文言》和《坤》卦《文言》，因为贵阳贱阴的缘故，重点在《乾》卦。

《乾》卦《文言》在文字组织上分三大部分，一是以设问方式

用孔子口气发挥各爻爻辞（其中解释卦辞的部分未用设问）。从“初九”到“上九”，无“用九，见群龙无首吉”条。第二部分是用韵文形式解释各爻爻辞。每爻一句，每句或两字或四字，最多五字，整齐划一。第三部分是以散文形式解释卦、爻辞的。三大部分各有特点，似乎出自三人之手，乃至是更多人的言论辑录。但无论哪一部分，都以“龙”比君子，以龙所处的各个阶段分别比喻“君子”所处的各种不同的境地，向处于不同境地的“君子”提出不同的修养目标和注意事项，设喻贴切，开掘深远，富有警策性。如“初九”条：“初九曰：潜龙勿用，何谓也？子曰：龙德而隐者也，不易乎世，不成乎名，遁世无闷，不见是而无闷，乐则行之，忧则违之，确乎其不可拔，潜龙也。”作者借孔子的口勾勒出了作为“潜龙”的轮廓。何谓潜龙？“龙德而隐者也”。经验告诉人们，有德行的人不一定都能成名，但儒家的主张绝不许因为不能成名而不注意德行。能出人头地而注意自己的德行是比较容易的，因为他的德行得到了社会的回报，而且又因为社会的制约不注意德行便不可能出人头地，德行成了他出人头地的条件。

“龙德而隐者”的潜龙，不是“潜”一阵子，而是“潜”一辈子。这样的“潜龙”需要具备一些什么样的条件呢？一不因世俗的污浊影响自己，二不以成名为意，三不能因为冷漠而感到孤独，四不因不能被人理解而苦闷。放手去做自己愿意做的事，而决不干自己不想干的事。对自己的理想和信念坚定不移，毫不动摇。这就叫“潜龙”。在从来都是竞争激烈的人类社会，“潜”是容易的，难得的是潜而能有“龙德”，而儒家提倡的正是这种有龙德而不计较名利的君子风格，这就是“人人皆可为尧舜”的主旨所在。

与“潜龙”不同的是初露头角的“见龙”。作为“见龙”又该怎样呢？《文言》的作者再作设问说：“九二曰：见龙在田，利见大人，何谓也？子曰，龙德而正中者也。庸言之信，庸行之谨，闲邪存其诚，善世而不伐，德博而化。易曰，见龙在田，利见大人，

君德也。”见龙即现龙，已经露面了的龙。比之人事，就是有了一定地位和声望的“君子”。人处在这个阶段，已经有了一个很好的基础，所以说“龙德而中正者也”。中正指九二爻居下卦之中的有利位置，下卦的第二爻是和上卦第五爻相呼应的，标志着前途远大，所以说“君德也”。但基础仅是发展的条件，能否发展还在本人。人处在这样一个大有发展前途的阶段应注意哪些呢？作者提出了信、谨、闲、存，以及不伐、博化等信条。信是对言语而言。言必信，这是儒家做人的基本信条。孔子说：“言必信，行必果。”（《论语·子路》）又说：“与朋友交，言而有信。”（《论语·学而》）所以把信放在第一位。和言语有信的重要一样，就行为而言，谨慎是第一位的，最体现儒家思想的《礼记·中庸》说：“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之。”《中庸》把博学、审问、慎思、明辨、笃行五者看成是采取某种举措的前提，所以接着又说：“有弗学，学之弗能，弗措也；有弗问，问之弗知，弗措也；有弗思，思之弗得，勿措也；有弗辨，辨之弗明，弗措也；有弗行，行之弗笃，弗措也。”五者集中起来，只是一个“谨”字，说的是采取行动之前必须十分谨慎，学而未博，问而未审，思而未得，辨而未明，以及决心不大，都不宜采取行动。唐儒韩愈说“行成于思毁于随”，更加深刻地说明了这个思想。（或以“措”字作措置之措，意即停止，那是别作一义。此处不取。）要把握自己，发展自己，只注意言之信、行之谨还是不够的，因为这些毕竟是外表的，而尤其重要的是内在的修养。在思想上必须“闲邪存其诚”，闲者限也，控制自己的邪念，任何时候都要保持心地的坦诚和正直，在成绩面前不满足，努力扩大成果，尤其不能居功骄傲。“善世而不伐，德博而化”，如此才能符合《周易》说的“见龙在田，利见大人”。否则就见不到大人，也就再无发展，甚至保不住“在田”的现有地位。

《文言》对九三爻辞的解释似无特别的针对性，是对所有人而

言的。《文言》说：“九三曰，君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎，何谓也？子曰：君子进德修业，忠信，所以进德也；修辞立其诚，所以居业也；知至至之，可与几也；知终终之，可与存义也。是故居上位而不骄，在下位而不忧，故乾乾因其时而惕，虽危无咎矣。”行而不息之谓乾。然则终日行之不息忙些什么呢？《文言》作了非常明确的补充规定：进德修业。人生要忙的事甚多，但最紧要的是两件，一是进德，二是修业。进德是内向的，努力提高自己的思想品德。修业既有内向也有外化，讲学习也讲事业。进德以忠信为主，修业以学习和增强敬业思想为主。学习、修养都是无止境的，知道事物的必至而使之至，可以参与事物发展变化的探讨了；知道所处事件之终而能与之终，可谓守义了。既进德又修业，既知至又知终，如此就能居上不骄、在下不忧了。在此基础上因时警惕，也就危而无咎了。值得一提的是作者并没有就“夕惕若厉”作“如履薄冰”之类的发挥，而是从“终日乾乾”方面作积极的引导，更加切中九三爻辞的主题。

《乾》卦《文言》的韵文部分也是颇见思想的。如九三条：“终日乾乾，与时偕行。”九六条：“亢龙有悔，与时偕极。”九三处在前进的加油阶段，贵在及时，所以说：“与时偕行”。九六发展到了顶点，悔在失时，所以说“与时偕极”。这里最值得注意的是一个“时”字。时间是一维性的，是一去不复返的，又是最能考验人、检验事的。今日之是可能是来日之非，而今日之长更可能是来日之短，任何人为的掩饰，自然的妆点，以及人间的权力，世上的尊荣，在时间面前毫无作用。时间是永恒的见证者，更是无私的配给者，每人一份，不因权大而多给，不因卑微而少与。所谓生命也就是拥有的时间，时间就是一切，所以要“终日乾乾”，所以要“与时偕行”。待到“与时偕极”的尽头，也就成了“亢龙”，徒有自悔了。

《乾》卦《文言》的散文部分最见思想的是对九五爻辞的赞辞

和对上六爻辞的分析，《文言》说：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天弗违，后天而奉天时，天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？”“九五”是最尊之位，也就是人极之位。人极有人极的品德，有人极的修养。这种修养与天同高，与地同厚，与日月共明，与四时同条其贯，与鬼神一样福善祸淫，有求必应。行事在天之前天不违“大人”，行事在天之后“大人”不违天。天就是大人，大人就是天。向人们指出了一个完整无缺的天人合一的至高至大的形象。也为一切想做“大人”的人们提出了一个最为完美的典范。这就是儒家眼里的圣人，也是中华民族崇尚的人品。

高位厚利，对常人来说是终生追求的目标，但清醒的儒者认为，位高不一定全是好事，更不一定能长期占有，于是借上九爻辞“亢龙有悔”的“亢”字发挥说：“亢之为言也，知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧。其唯圣人乎！知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎？”有进必有退，有存必有亡，有得必有失，进退、存亡、得失，像三个打不开、拆不散的连环，在人生道路上循环往复。但就是这么一个十分平常的道理，许多人，甚至许多“超人”却看不清楚，想不透彻，往往知进而不知退，知存而不知亡。不是不知存亡进退，而是在存的时候不想知亡，在进的时候不敢知退，或者只能在理论上知存亡进退而不能在实践中知存亡进退，而更多的人只在口头上言存亡进退，于是“亢龙有悔”。亢者高也。从高空掉将下来，大至一国之君，小至一家之主，再小至一口一身，翻车翻船，彼彼皆是。最有趣的是前面已经翻车了，后车正在笑前车因何会翻，不想笑犹未止，笑人的后车又恰好在被笑的前车翻倒的地方自己翻倒了。更有趣的是后面又继续有人在笑，又继续有车在翻。鉴于这样一种层出不穷的现象，所以《文言》的作者深深地感叹说：“其唯圣人乎！知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎！”

比之《乾》卦《文言》，《坤》卦《文言》简单多了，也逊色多了，但也不乏闪光的思想。如讲《坤》德“坤至柔而动也刚，至静而德方”，并不以为坤永远是柔弱的，是被动的。讲人的修养：“直其正也，方其义也。君子敬以直内，义以方外，敬义立而德不孤。”为人处事，要直要方。为人要直，处事要方。敬以直内，义以方外。对己能持敬，对人能存义。以敬义待人，人亦以敬义待己，所以说：“敬义立而德亦不孤。”这就是孟子所说的“敬人者人恒敬之，爱人者人恒爱之”的思想。

《坤》卦《文言》有一条表面看来讲因果报应实则是讲由量变到质变、由长期积累到一朝突发的警语。《文言》说：“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。”这条警语表面看来似乎是恶有恶报、善有善报的因果报应，实际是讲事物发展的必然结果。积善之家，因为养成了善的作风、善的习惯、善的传统，日积月累，善满家门，所以有余庆。相反，积不善之家，因为养成了不善的作风、不善的习惯、不善的传统，日积月累，恶贯满盈，所以有余殃。基于这个思想，所以《文言》接着说：“臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣，由辩之不早辩也。《易》曰：履霜，坚冰至，盖言顺也。”臣弑君、子弑父，不一定全是君、父之过，但臣、子发展到弑君、弑父，必定有一个从微至著的过程，决非一朝一夕之故，所以说“其所由来者渐矣”。渐是一切事物发展的必然过程，贵在识别得早，防微杜渐。若待脚踩霜露，坚冰期的严寒也就紧接而来了。这就叫做“顺”，顺者因势发展之谓。

由于儒家的等第观念无所不至，反映在《文言》里的等第观念也是突出的。《坤》卦《文言》说：“阴虽有美，含之以从王事，弗敢成也。地道也，妻道也，臣道也。地道无成，而代有终也。”《文言》认为，阴始终是阳的辅佐，是阳的附属物，即使有美德，有嘉谋，也只能“含之”，通过适当的方式为王献计献策，而弗敢自傲。其所以然者，地道如此。以此类推，妻道如此，臣道更是

如此。正如伪《尚书·君陈》说的：“尔有嘉谋嘉猷，则入告尔后于内，尔乃顺之于外，曰：斯谋斯猷，惟我后之德。”后者君也，做臣下的有什么好主意，偷偷地在内室告诉自己的国君，然后做出一副顺从的样子，向外宣布说：这些主意，这些思想，都是我们国君的，国君才是天才！弄虚作假，欺天欺人更欺心，一副十足的奴才相。也不怪儒家保守，只因为任何国君都不希望自己的臣下高出自己，儒者既然要向国君讨饭吃，就不能不维护国君的威信，乃至拍他马屁了。风气所开，不仅国君如此，一切权位压过他人的人无不如此，于是武大郎的烧饼店不仅阳谷有，天下各地无处不有了。

四、博大精深的《系辞传》

在《易传》诸篇中，篇幅最长，内容最多，体现儒家思想最为充分的，自然要算《系辞传》了。《系辞传》又叫《系辞》，分上下两篇。为什么叫《系辞》？唐人孔颖达《周易正义》解释说：“谓之系辞者凡有二义”，即文字“取系属之义”和“纲系之义”。就《周易》卦、爻关系而言，它是系属性的；就自身内容而言，是提纲性的。但无论是属系性或者纲系性，都离不开“系”，所以叫《系辞》。至于分上下两篇，也各有说法，汉人何休以为上篇论“无”，下篇论“有”。也有人以为上篇论大理，下篇论小理。其实都不确切，上下篇都论及了“有”，也谈及“无”，上下篇都涉及了大理小理。为了叙述方便，我们在这里不分上下篇，而按内容组织。

（一）《系辞》反映的儒家天道观

儒家本不太讲天道而特别注意人道，所谓“六合之外，圣人存而不论”，但《易传》特殊，而《系辞传》更特殊，讲天道甚多，

而且很细，不仅对天人关系进行了诸多探讨，而且对天的生成，物种的起源作了探究，它是儒家言论中讲天道最早、最突出的著作。

天地是怎么生成的？《系辞上》解释说：“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。”《系辞》在这里不但讲了天的生成，而且也讲了天人的关系。《系辞》的作者把“易”看成是与天地相与俱来的，它是与天地的原始物同时存在的。天地的原始物是什么？《系辞》的作者认为是“太极”。然则太极又是什么呢？说法不一。晋人韩康伯以为是“无”，他为《系辞》作注说“夫有必始于无，故太极生两仪也。太极者，无称之称，不可得而名，取有之所极，况之太极者也。”况者比也，他认为：太极仅是一种比喻，指的是天地万物最原始的起点，“有之所极”，故名太极。孔颖达作《正义》，反对韩说，认为太极是天地未分之前的元气，并引老子的观点说：“故老子云‘道生一’，即此太极是也。”韩、孔两家的解释各有其是，但又各有其非。就天地生成序列而言，韩康伯的解释是对的，此点已为现代科学所证明^①，但《系辞》所指“生两仪”的太极却不是“无”，即不是无形无体的气前物。气前的“无”不经过气的阶段是无法“生两仪”的。但就《系辞》所指的太极而言，孔颖达的解释是对的，这里的太极确乎是天地未分之前的元气。但元气并不是天地的原始物，而且引老子的观点也欠明确。“老子云‘道生一’，即此太极是也。”老子在这里说了两样东西，一是“道”，一是道所生的“一”，所谓“即此太极是也”，是指的生“一”的“道”呢？还是指的道生的“一”？如果指的是“道”，则与韩康伯全同，不存在争议了。

《系辞》的作者认为，天地（即两仪）是由太极生成的，天地

^① 参见梁绍辉著《周敦颐评传》第五章“周敦颐的宇宙论（上）”，南京大学出版社1994年2月第1版。

又生“四象”。什么是“四象”说法不一，有说金、木、水、火四物的，有说春、夏、秋、冬四时的。按照《系辞》的体系，似以四时为是。其天地生成的序列是：太极生成天地，天地生成四时，四时生成八卦代表的木、火、金、水、山、泽诸物，在形式上由一而二，由二而四，由四而八，整齐划一，最后以八卦的功能作结，天人合而为一。而“易有太极，是生两仪”就成了儒家关于宇宙生成的定论，数千年未能移易。

天地既如上说，那么万物又是怎样生成的呢？《系辞》也有解说。《系辞上》说：“是故刚柔相摩，八卦相荡，鼓之以雷霆，润之以风雨，日月运行，一寒一暑。乾道成男，坤道成女。”刚柔即阴阳，八卦即木、火、水、金、土原始诸物质。《系辞》的作者认为，宇宙间万物的生成，是因为阴阳二气的交感，诸原始物质通过风雷雨雪等自然作用，随着时间的推移逐渐形成的。生物的形成还曾经过性的分工（“男女”在这里泛指雌、雄两性，而并非特指男人和女人）。《系辞》对两性分工后才有生物，言之甚详，《系辞下》说：“天地絪縕，万物化醇；男女构精，万物化生。”天地间有阴阳二气，故能化生万物；而万物中有雌雄二性，故能产生各种物种，而且繁衍进化，延续不断。这样，宇宙不仅有了天地，而且有了万物，还有了有生物，以至于人类。儒家关于宇宙万物生成的天道观也就大致形成了。尽管解释比较粗糙，但朴实可信，都是人的感官所能直接感觉到的。

值得特别提出的是，《系辞》所说的天都是自然天、物质天、无意志的天，而并非天神。如《系辞上》开篇的“天尊地卑”，说的是天在地之上，地在天之下的自然现象。“在天成象，在地成形”，说的是天上的日月星辰等有象物体，地下的山川草木等有形物质。“有天道焉，有地道焉”指的是天地运转的自然规律。“乐天知命”也不是天命，而是顺乎自然。《正义》解释说：“顺天施化，是欢乐于天，识物始终，是自知性命，顺天道之常数，知性

命之始终，任自然之理，故不忧也。”不仅如此，连字面上看来全是讲天神的而实际还是讲自然。如《系辞上》说：“《易》曰：自天祐之，吉无不利。”这里的祐自然是保佑了，既能保佑，自然是有意志的天神了。但《系辞》接着用孔子的口气解释说：“子曰：祐者助也。天之所助者顺也，人之所助者信也，履信思乎顺，又以尚贤也，是以自天祐之，吉无不利也。”原来天之所佑仅仅是顺乎自然的规律。

《系辞》不仅言“天”是讲自然现象，言“神”也是讲自然现象。《系辞上》：“阴阳不测之谓神。”从字面上看，似乎指鬼神的神，实则不然，说的是神秘莫测。韩康伯注释说：“神也者，变化之极妙万物而为言，不可以形诘者也，故曰阴阳不测……不知所以然而况之神。”原来神也是一种比喻。阴阳二气变化莫测，既“不可以形诘”，也不可以理喻，实在说不清楚，所以才比之曰“神”。

《系辞》不仅说“神”时不是讲的鬼神，即使“鬼神”二字连用，也不全是讲鬼神。《系辞上》：“精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。”这里不仅有“鬼神”，而且还有“游魂”，但实际上并非讲神鬼魂魄，而是讲气的聚散和物的消长。韩康伯解释说：“精气絪縕，聚而成物，聚极则散，而游魂为变也。游魂，言其游散也。……尽聚散之理，则能知变化之道，无幽而不通也。”根据韩康伯的解释，游魂即是游散，而鬼神则是幽深晦暗的代名词。韩康伯的解释是合理的，因为鬼神无所谓情状。所谓情状，也只是对幽深聚散认识、把握的一种比较具体的形容。当然也有讲神灵鬼神的，但主要是讲幽晦。这与《论语》记载“子不语怪力乱神”的思想原则是一致的。

（二）《系辞》反映的儒家人道观

儒家是天人合一论者，天道便是人道。《系辞上》说：“易与

天地准，故能弥纶天地之道；仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故；原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。与天地相似，故不违；知周乎万物而道济天下，故不过；旁行而不流；乐天知命故不忧；安土敦乎仁，故能爱。范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知，故神无方而易无体。”这个“与天地准”的易道实际上就是人道，不过它不是一般人之道，而是圣人之道。一般人即使做到了也不过是做了罢了。“百姓日用而不知”。唯圣人才能“与天地相似，故不违；知周乎万物而道济天下，故不过。”但有一点是圣人与常人共同的，这就是善的品性，因为它是与生俱来的，是从宇宙间带来的。“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”由阴阳二气形成的人继承了宇宙间善的品质，所以人性是善的，这是除荀子以外所有儒家关于人道的基本点，但因为有养成的不同，才有了具体的区别，“仁者见之谓之仁，知者见之谓之知”，于是有了类别，有了偏颇，有了等次，只有圣人才能完整地继承“道”，理解“道”，运用“道”，所以说“君子之道鲜矣”。圣人是天道的继承者，所以人道只有在圣人身上才能得到完整的体现。因为是圣人在代行着天道，所以“天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之”。人道的一切都效法天道，这就是《系辞》体现的儒家人道观的根本所在。

天地给人的第一个印象是天在上、地在下，于是“圣人”为人们定的第一条原则便从这里开始：“天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陈，贵贱位矣。”《系辞》用天尊地卑的自然现象类比贵贵贱贱的社会现象，是儒家等第观念最为有力的佐证。天在上、地在下是永远不变的，所以尊者为贵、卑者为贱也是永远不能改变的，因为这是依天道确定的人道。

据实而言，“天尊地卑”这个所谓依天道确定的人道，实则是据人道附会的天道。自然现象虽然是天在上而地在下，但并无贵

贱之分，自从“圣人”依尊卑而区分贵贱，于是一切事物无不分贵贱。天地二物天贵地贱，阴阳二气阳贵阴贱，男女二性男贵女贱，父子二人父贵子贱，左右两边右贵左贱，奇偶两数奇贵偶贱，上下四肢手贵脚贱，五脏六腑肝贵脾贱。本无贵贱的东西一概要人为地分出贵贱，目的只有一个，维护统治者的地位，并通过维护统治者的统治来安定社会，这就是“位”的实质。

圣人既居尊位替天行道，因而圣人也有了圣人的责任，《系辞下》说：“天地之大德曰生。圣人之大宝曰位。何以守位曰仁，何以聚人曰财。理财正辞，禁民为非曰义。”天地以生为大德，圣人以仁为大德。仁者爱人，以造福百姓为务。但施仁是以有“位”为前提的，也是以权力为前提，所以说“圣人之大宝曰位”。有位则可施仁，施仁则可巩固权位，所以说“何以守位曰仁”。人是以物质生活为存在前提的，所以说“何以聚人曰财”。圣人在位施政，不仅要有天地大德“生”的一面，同时还要有像大自然调控万物一样“止”的一面，生其所当生，止其所当止，所以要“理财正辞，禁民为非”。“理财”是对具体事务的管理，“正辞”是有关的规定条文，“理财正辞”的目的在“禁民为非”，而这些统称之曰“义”。一个助生的仁，一个禁止的义，作为人道纲领的仁与义也就明确地产生了。

《系辞》讲人道效法天道，也不全是机械的模仿，更重要的在于融会贯通，推行扩大，落到事业的实处。《系辞上》说：“是故形而上者谓之道，形而下者谓之器，化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而错之天下之民谓之事业。”道和器虽然有形上、形下之分，但两者却是浑然不可割裂。有器必有道，有道必有器，无无器之道，也无无道之器。一种事物出现，便有了该事物的道，无此事物便无此事物之道。但人之所以为人，在于有人的主观能动性，不能只就此器见此道，也不能只就此道见此器，而应该举一反三，由此器推及彼道，由此道推及彼器，“化而裁之”，这就叫

做“变”，光变还不行，还得“推而行之”，使之畅通。所谓畅通，就是要向全社会推广，使人人受益，这才叫“事业”。变通推广，具体是什么内容，《系辞》没有说，但它肯定这是圣人治天下的职责，也是人道固有的内容。

变通是必要的，但举措却必须慎重。《系辞上》说：“拟之而后言，议之而后动，拟议以成其变化。”作为圣人（就是大人），要提出什么，不能不事先考虑，故必须“拟”。拟者度也，有衡量揣度之意。事先全面衡量，以防思虑不到。采取某种行动，须听取下属意见，以补自己不足。如此才能“成其变化”。《系辞》的作者看到了历史和现实中为人君、为人上者的独断专行，以致每每僭事，才提出了这样一条带有某种民主色彩的原则，不能不说是儒家思想的一种进步。可惜古来知此言者不少，而能行此言者不多，以致大动大坏，小动小坏，祸国殃民之事时有发生。

作为社会的人，尽管有地位高低、事业大小的诸多不同，但有一点是绝对相同的，这就是生命只是一个过程，有生必有死，死是任何人都无法逃避的事实。人应该怎样来对待死呢？《系辞上》说：“仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说。”无论是天文，或者是地理，尽管有明有暗，有微有著，都是一种现象，都是一个过程，都在不断变化。人也不例外，从无到有，从小到大，从大到老，从老到死，任何人也不例外，这就是生命的规律。表述这个规律的言辞谓之“死生之说”。但知道此说是一回事，承认此说、接受此说又是一回事。其实理解它也不难，只要原其始而返其终，认真加以考察，也就理在其中了。

此外《系辞》上、下篇还有不少言及个人修养的，尤以对“君子”，要求居多，如《系辞上》说：“言行，君子之枢机，枢机之发，荣辱之主也。言行，君子之所以动天地也，可不慎乎？”枢指门户，机指弩机的弩牙。人的言语行动，就是人的心扉，一旦

出口，心扉也就敞开，内心世界随即暴露。又像弩机的弩牙，一旦扣动，利箭离弦，再也无法收回。或荣或辱、或败或成，在此一举。《系辞下》甚至还说：“吉凶悔吝者，生乎动者也。”人的吉凶祸福，全是自己的行动造成的，不可不慎。因此之故，慎动成了儒家的重要信条。

那么，怎样才能掌握住自己的言行，使之荣而不辱、吉而不凶呢？《系辞》提出了至精、至变、至神和深极研几的修养目标。《系辞上》说：“是以君子将有为也，将有行也，问焉而以言；其受命也如响，无有远近幽深，遂知来物，非天下之至精，其孰能与于此？”对自己的言行能解释得透彻，对人家提出的问题能迅速加以解答，而且无论远近幽深。要做到这一点，对自己，对他人，对客观诸事物没有一个精审的了解是不可能的，所以说“至精”。

《系辞上》又说：“参伍以变，错综其数。通其变，遂成天下之文；极其数，遂定天下之象，非天下之至变，其孰能与于此？”至变即变化之极。天下事物是无比复杂的，时刻变化的。要了解这些变化，掌握这些变化，适应这些变化，就必须了解这些变化终极的规律，故曰之“至变”。

《系辞上》还说：“无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能与于此？”至神即神妙之至，神速之至。修养到家的人平时“心若死灰”，什么也不想，这就叫“寂然不动”。唯其平时寂然不动，保持着充沛的精力和清醒的头脑，故一旦接触客观事物，就能迅速准确地做出反应，这就叫“至神”。

于己于人于事的了解能“至精”，于事物变化的掌握能“至变”，对外来的反映能“至神”，是否就可以动而能吉、事而有成呢？这还未必，关键在于主事者念头萌动之“几”。《系辞上》说：“圣人之所以极深而研几也，唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务。”这里的极深和研几是两个概念，极深指对客观

事物的深刻了解，研几是对心念萌动的把握。几者动之微，在离无入有之间。人的思想行为的善恶得失，往往取决于思想萌动的“几”，它是善恶的区分点，成功与失败的分界线。人要使自己的思想行为都能正确，合乎规范，就得“研几”，即在“几”上狠下一番功夫。“唯几也，故能成天下之务”，这个心念最初的萌芽对行事的好坏起着决定性的作用，故儒家论修养，最讲究几上的功夫。

《系辞》论修养，也有君子、小人之分，不过《系辞》说的君子、小人不是按名位划分，而是按德行高低和见识深浅划分的。《系辞下》说：“小人不耻不仁，不畏不义，不见利不劝，不威不惩。”这简直是对小人的一幅画像。什么叫小人？不以不仁为耻，也不怕别人说他不义，对自己没有好处的事绝对不干。只是最后一条说得不准：“不威不惩”。惩有恐惧终止之意。真正的小人，不仅不威不惩，甚至威而不惩，直至丧身丧家而后罢。

《系辞》也和《文言》一样，鼓励人为善而警告其作恶，而且论理更加深刻，警策性更强。《系辞下》说：“善不积不足以成名，恶不积不足以灭身。小人以小善为无益而弗为也，以小恶为无伤而弗去也，故恶积而不可掩，罪大而不可解。”成名之善是日积月累而成的，灭身之恶也是日积月累而成的。小善积多了就成了大善，小恶积多了也就成了大恶。小人之所以成为小人就是因为不正视善恶之行由量变到质变这样一个客观的事实，以小善为无益而不为，于是终身无一善；以小恶为无害而不改，于是恶贯满盈，罪不可解。

《系辞》论人道，还言及到不少处理人际关系的原则。《系辞下》说：“君子安其身而后动，易其心而后语，定其交而后求，君子修此三者故全也。危以动，则民不与也；惧以语，则民不应也；无交而求，则民不与也。莫之与，则伤之者至矣。”《系辞》的作者在这里论及了动、语、求的前提。人在社会交往中难免要开展

一些需要他人参与的活动，因为需要他人参与，所以必须有一个根本性的前提：你自己必须站得住，这就叫“安其身”。如果你自己还未站稳脚跟，甚至还给人有几分坍台的倾危感觉，谁还敢参与？所以说“危以动，则民不与”。

不仅动如此，言也如此。孔子说：“不可与言而与之言失言。”说的是对说话的对象要有一定的了解。《系辞》的作者把孔子的思想推到了更高的程度：“易其心而后语”，要了解到可以互相换心的程度。当然，易字也可以作另一种解释，就是更换位置，站在听者的立场想想，是否可以接受。如果不去换位置想，只图自己痛快，冲口而出，听者就会“惧而不应”，这是另一种解释。

在与人的交往中最该慎重的莫过于向人提出要求了。求人是一件不容易的事，所以要“定其交而后求”。交情尚未确定，或者虽然确定而没有一定的深度，随随便便提出，“则民不与也”。民，人也，他人之意。动、语、求三者都是有条件、有前提的，都必须慎重，否则，轻则于事不成，重则要跌大跤子，所以说“伤之者至矣”。

（三）《系辞》反映的儒家历史观

儒家是崇圣论者，他们的历史观自然是英雄史观，这点在《系辞传》中有着明确而系统的反映，但《系辞》表现的历史观又是和它的天道观、人道观紧密联系的，在作者的笔下，人类不断进步的历史就是人对客观事物不断加深认识的历史，是人类不断认识自然、适应自然、改造自然的历史。因为《系辞》是解释《易》的，故《系辞》又将人类的历史和《易》的产生与运用紧密结合了起来，《易》的形成就是人类文明史的写照。这些自然也是当时儒家的观点。

人类的文明史是从什么时候开始的呢？《系辞》的作者认为

是从八卦的制作开始的（见图 2-1）。《系辞下》说：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”古代先民仰观俯察倒不一定是为了作八卦，但人对自然的认识确实是从“仰观俯察”开始的，其中提到的“观鸟兽之文与地之宜”，实际上



图2-1 包牺氏制作八卦

是人从鸟兽的生活习性中琢磨出自己适应环境以生存的方法，后来的仿生学便出于此。

人类改造自然的第一大举措是火的利用。由于有了火，人类改变了自己的生活习性，同时也改变了对大自然的利用。《系辞下》说：“作结绳而为罔罟，以佃以渔，盖取诸《离》。”离者火也，人类因为学会了捕鱼打猎，由以植物为食进而到以动物为食，继而由生食进到熟食，改进了食物结构和饮食方法，从而大大加速了人类自身的发展。《离》卦的形成，记录了人类进入到了渔猎时代，而且懂得了对火的利用。

继渔猎之后，农耕时代开始了，于是《系辞下》接着说：“包牺氏没，神农氏作，斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下，盖取诸《益》。”《益》卦《震》下《巽》上。《震》是东方之卦，是太阳升起的地方。《说卦》指出：“万物出乎《震》，《震》，东方也。齐乎《巽》，《巽》东南也。齐也者言万物之絜齐也。”万物何以出乎《震》？齐乎《巽》？因为其时斗柄指向东方，正是春天，是万物生长的时节。待斗柄指向东南方时，万物已经“絜齐”了。而东南方正是《巽》卦的方位。絜齐即整齐之意。这样一个象征春天到来、万物蓬勃生长的《益》卦的形成说明了什么呢？说明了

春天对生活在中国这块土地上的人们有了特别的意义：一年的耕作开始了，其时社会进入了以神农氏炎帝（见图 2-2）开端的农耕时代。



图2-2 神农氏炎帝

农耕既兴，物资丰富，而人们生活也有了更多方面的要求，于是产品交换的行为出现，相传又是神农氏炎帝规定“日中为市”。《系辞下》接着写道：“日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸《噬嗑》。”《易传·系辞》为了夸大《易》的作用，总是将历史颠倒着写，因为火的利用，有了渔猎、熟食而有《离》，《系辞》却说成先有了《离》然后才有渔猎熟食。因为有耒耜农耕才有《益》，

《系辞》却说成因为有了《益》人们才知道农耕。《噬嗑》也一样。《噬嗑》是人类社会有了商品交换的历史记录，而不是人们从《噬嗑》中学会了商品交换。什么叫《噬嗑》？王弼注《周易》解释说：“噬，啮也；嗑，合也。凡物之不亲，由有间也；物之不齐，由有过也。有间有过，啮而合之，所以通也。”《彖辞》：“颐中有物，曰《噬嗑》。”王注和《彖辞》都是立足于口中有物这一形象解释的。口中有物，嘴巴必须闭着，所以说：“嗑者合也”。反过来说，嘴巴闭着，而且鼓鼓囊囊地突出两颐，口里必定含着东西，所以说“颐中有物”。市场的作用在于“聚天下之货”，这就叫合，也叫嗑。再说墟市是吃喝所在，口福所生，人们从货物的聚散和“颐中有物”的吃喝创造了《噬嗑》。反过来说，《噬嗑》的形成，记录了

商品交换的历史事实。

神农氏发明耒耜，人类进入农耕时代，完全改变了人的生活习性，是人类社会发展的一大转机。因为有了这个基础，所以继神农之后的黄帝、尧、舜才能大有作为。《系辞下》继续写道：“神农氏没，黄帝尧舜氏作，通其变，使民不倦。神而化之，使民宜之。”黄帝、尧、舜“使民不倦”的结果，有了诸多发明创造。《系辞下》接连举了大量事实：“黄帝尧舜垂衣裳而天下治，盖取诸《乾》、《坤》。剡木为舟，剡木为楫，舟楫之利以济不通，致远以利天下，盖取诸《涣》。服牛乘马，引重致远以利天下，盖取诸《随》。重门击柝以待暴客，盖取诸《豫》。断木为杵，掘地为臼，臼杵之利，万民以济，盖取诸《小过》。弦木为弧，剡木为矢。弧矢之利以威天下，盖取诸《睽》。”所谓“垂衣裳”简单说就是穿着衣服。上衣为衣，下衣曰裳。衣服有了衣与裳的区别，是物质文明的一大发展。衣分上下体，于是反映到八卦上就有了《乾》、《坤》上体与下体的区别。乾、坤的上下体实际上也就是男女的上下体，这是“近取诸身”的实际运用。

乾、坤的另一概念是天高地卑，参之人事，于是产生了等级。也就是说由于社会出现了等级，才有了《乾》、《坤》二卦。乾、坤既定，人类社会有了尊卑等级，物质文明也有了极大的发展，人类对自然的认识逐步加深，诸多重大发明相继出现。“剡木为舟，剡木为楫”，于是济河致远的舟楫出现。舟是行在水上的，风催水促，速度甚快，于是人们据以创作了《涣》卦。《涣》卦《坎》下《巽》上，《坎》为水而《巽》为风，象风在水上。《象传》据以解释说：“风行水上，《涣》。”所以，《涣》卦是有了舟楫之后的产物。

舟楫虽然便利，但它需要有江河湖港等水面作为前提。比起舟楫来，使牛驾马更加方便，随时可用，随地可用，于是人们有了“随”的概念，因而就构想了《随》卦。随者随也，随时之所宜也。

争夺本是人类获得生存条件的一种手段，社会虽然进步了，但强凌弱、众暴寡的现象仍然存在，于是人们琢磨出种种对付的办法。首先是防备：“重门击柝，以待暴客，盖取诸《豫》。”一层门户不足以抵御，于是设置多层，谓之“重门”。门户还不保险，又派出人员于夜间巡防。巡防的目的在于及时给人们发出讯号，因而巡防者手击木柝，报人平安，于是就有了后来的巡夜更鼓。因为这些措施都是敌人到来之前采取的积极防御，人们从此就有了事先预备的概念，《豫》卦也就因之产生了。

防备仅是在应敌过程中使自己不致于全然不知，有所准备，并不能使敌人不至，更不等于能够制敌，制敌还需要有更为积极、更加有效的措施，于是“弦木为弧，剡木为矢。弧矢之利以威天下，盖取诸《睽》。”为了对付敌人，发明了弓矢。弓矢可御寇，也可为寇；可以抵御别人的侵略，也可以侵略别人，但“圣人”发明的目的在于震慑强暴、安定社会，所以说“以威天下”。弓矢出现了，而且被广泛使用了，于是就有了《睽》卦记载的夜行者张弓搭箭，接连几场虚惊的生动故事。

神农以后，不仅物质文明有了重大发展，精神文明也有了长足的进步。“上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸《夬》。”社会的进一步发展，文字出现了，改变了上古结绳记事的局面。由于有了文字，于是书契出现了，政律产生了，百官治理有了章程，百姓行为有了规范，万事有了决断。因而也就有了《夬》卦。

此外，《系辞下》还隐隐约约地提到了“礼”的产生。“古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数。后世圣人易之以棺槨，盖取诸《大过》。”以《大过》比丧礼虽然勉强，但后世“圣人”改上古之不封不树为有封有树，标志着丧礼产生，于是人们开始有了具体的礼仪。

《系辞》述史，集中在下篇开头，从“古者包牺氏”至“盖取

诸《夬》”，按朱熹章句，为下篇第二章，提到包牺氏、神农氏、黄帝、尧、舜等五人，乾、坤、舟楫等九事，叙事清楚，观点鲜明，有条不紊，保留了不少很有价值的上古史资料，为某些史学问题的聚讼提供了分辨真伪的依据。如神农与黄帝（见图2-3）的关系问题，自《国语·晋语》提出“昔少典娶于有蟠氏，生黄帝、炎帝”以后，不少人视为定论，《系辞》却说“神农氏没，黄帝尧舜氏作”，明确提出



图2-3 黄帝

神农和黄帝之间也和神农与包牺之间一样，是两个相去甚远的历史时代。《系辞》的成书虽然在《国语》之后，但却反映了孔子之后的儒家观点，应该是有一定依据的。

《系辞》述史，虽然条贯清楚，因为附会于卦，故不为史家重视，但只要透过表面的卦的迷雾，就其内容观点而言，确是一篇不可多得的史论。同时也从反面说明，《易》并非成于一时，更非出自一人之手。

（四）《系辞》反映的儒家方法论

《系辞传》因为有“形而上者谓之道，形而下者谓之器”之说，曾经受到人们的误解，以为它是反辩证法的“形而上学”。实际上它们完全是两类不同的事物，除了“形而上”三字相同而外，其他并无共同之处。“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，表述的是三个不同的概念，即道、形、器，也就是物质形成的三个序列。

道即“一阴一阳之谓道”的道，指的是气前无声无形但却已判分为阴阳的原始物体。“形”指初具形体的气，也就是儒家最爱引用的“太极”。“器”则指有形有质的物，而并不单指用器，故韩康伯解释说“成形曰器”。“形而上者谓之道，形而下者谓之器”实际上是承“是故易有太极，是生两仪”而来的，是对上文的总结。道就是所谓的“易”，形就是“太极”，器指天地万物，讲的是万物的变化，所以紧接着又说“化而裁之谓之变”。“化”是阴阳之道对宇宙万物的变化，“裁”指圣人对社会举措的裁决，无论是化是裁，都在变，所以“变”是《系辞传》思想的核心。这种思想方法虽然与以孔孟为代表的儒家有些距离，但与荀子的思想是非常接近的。

《系辞》发展变化的观点是相当彻底的。天地之所以为天地是发展变化的结果：“在天成象，在地成形，变化见矣。”万物之所以为万物更是发展变化的结果：“刚柔相摩，八卦相荡，鼓之以雷霆，润之以风雨，日月运行，一寒一暑，乾道成男，坤道成女，乾知大始，坤作成物。”不仅有形有质的物是发展变化的，无形无质的物也是发展变化的：“精气为物，游魂为变，是以知鬼神之情状。”天地既是发展变化所成之物，更是促成他物发展变化之物：“夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉；夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。”天地“生”万物是生生不息、往来无穷的：“阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通，见乃谓之象，形乃谓之器。”天地间发展变化之物不仅是天上可见的“象”，地下成形的“器”，所有已成形的，未成形的，可见的，不可见的，无不在发展变化之中：“天地絪縕，万物化醇；男女构精，万物化生。”

不仅一切自然现象是发展变化的，一切社会现象也是发展变化的，首先表现在历代“圣人”。圣人无不由无位到有位，又由有位到无位。

“包牺氏没神农氏作，神农氏没黄帝尧舜氏作”，一代交过一代，一代接过一代，任何人都不可能停止不动。不仅在位的人变，各代的“功业”也在变：包牺氏作，结绳以为网罟；神农氏作，为耒耜以教耕种；黄帝尧舜垂衣裳而治天下。概括历史的经验：“穷则变，变则通，通则久。”人类的历史就是发展变化的历史。

“圣人”和他的事业是发展变化的，人的生命本身也是发展变化的，表现为生与死的交替：“原始反终，故知死生之说。”生命表现为生与死的交替，而生命的过程又表现为祸与福的交替：“吉凶悔吝者，生乎动者也”，没有永恒的吉，也没有永恒的凶。“危者安其位者也，亡者保其存者也，乱者有其治者也”，一切都在向其反面转化。

自然与社会都在变化，故概括自然与社会的《易》更是变化的总汇。《系辞下》说：“《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三材而两之，故六。六者非它也，三材之道也。道有变动，故曰爻；爻有等，故曰物；物相杂，故曰文；文不当，故吉凶生焉。”

或以为《系辞传》体现的发展变化观点“基本上是循环的”，没有什么真正的新事物出现，理由是《系辞下》说：“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉；寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。”其实这是误解，甚至是有意的曲解。一则《系辞》言发展变化并不限于日月交替、寒暑相推，如说万物之生：“天地絪縕，万物化醇，男女构精，万物化生。”说万物之变：“化而裁之谓之变。”“穷则变，变则通，通则久。”说除旧布新：“富有之谓大业，日新之谓盛德。”二则日月、寒暑也只是现象上的重复，因为日月、寒暑本身无时无刻不在变化，未来的寒暑绝不是已去寒暑的重复。

和发展变化的观点相联系，反映在《系辞传》中对立统一的观点更是非常突出。在作者的笔下，天地万物无一不是对立的统

一。生成宇宙万物的原始物质本身就是对立统一的：“一阴一阳之谓道。”宇宙化生之后是对立统一的：“易有太极，是生两仪。”天地所处的位置是对立统一的：“天尊地卑，乾坤定矣。”天地的性质是对立统一的：“动静有常，刚柔断矣。”天地之间所有各物是对立统一的：“方以类聚，物以群分，吉凶生矣。”万物的存在是对立统一的，万物的变化发展也是对立统一的：“刚柔相摩，八卦相荡；鼓之以雷霆，润之以风雨。”没有刚柔不能相摩，没有八卦不能相荡，没有雷霆不能鼓动，没有风雨不能滋润，而没有相摩相荡，没有鼓动滋润就不可能变化发展。《系辞》的作者进而认为，没有对立统一就没有事物，而《易》的原理也全在这对立与统一之中，《系辞上》说：“乾坤其《易》之缊邪？乾坤成列而《易》立乎其中矣，乾坤毁则无以见《易》；《易》不可见，则乾坤或几乎息矣。”缊者渊薮根本之谓，《易》理以乾坤为标志的对立统一为根本，对立统一没有了，因对立统一而形成的乾坤也就毁灭了；乾坤毁灭了，《易》理也就不存在了。反过来说，《易》理不存在了，乾坤也就没有了。

《系辞》讲对立统一还有一个特点，既从对立讲统一，又从统一讲对立。如“一阴一阳之谓道”，“一阖一辟谓之变”，“日月相推而明生焉……寒暑相推而岁成焉”，“天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陈，贵贱位矣”，“是故爱恶相攻而吉凶生，远近相取而悔吝生”，都是从对立说统一。“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业”是从统一讲对立。从对立讲统一时有“合二而一”之意，说的是任何事物都是由矛盾的对立物组成的。从统一讲对立时有“一分为二”之意，说的是任何事物都可以区分为两个矛盾的对立面。但无论从对立讲统一，或者从统一讲对立，都是讲的同一事物的两个不同方面，其内在性质并无区别。

《系辞》讲对立的统一是有它规定的条件的，失去了条件，对

立的双方就会发生转化，就会改变统一的性质。这个规定的条件就是“度”，就是“中”。《系辞下》说：“其出入以度，外内使知惧。”“度”是规定事物性质的，过“度”就会有危险，固而必须“知惧”。又说：“二与四同功而异位，其善不同。二多誉，四多惧，近也。柔之为道，不利远者，其要无咎，其用柔中也。”二、四指一卦中的二爻和四爻，二、四都是阴位。虽然同是阴位，但“二”多美誉而“四”多恐惧，其原因是“四”距“五”太近，有些过度，而“二”正好居中。性柔而位中，所以“多誉”。这就警告人们无论处理什么事，都应注意度，哪怕是站立的位置，也要注意应该有的距离，否则就会产生“恐惧”，而这些在人们生活中，特别是政治生活中，又尤其在高级政治生活中是经常发生的。

阴不居中不好，阳不居中是否就好呢？也不好。《系辞上》说：“亢龙有悔，子曰：贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅，是以动而有悔也。”“亢龙有悔”是《乾》卦第六爻“上九”爻辞。《乾》卦第五爻是君位，如今到了第六爻，已经过度，所以说“贵而无位”，“是以动而有悔也”。可见阳也是不能过度的，过度同样有悔。

卦爻不能过度，人事就更不能过度了。《系辞下》说：“德薄而位尊，知小而谋大，力小而任重，鲜不及矣。《易》曰：‘鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。’言不胜其任也。”德与位，智与谋，力与任，相互间都有一定的量的规定，一定的德只能居一定的位，一定的智慧只能筹划出一定的谋略，而一定的力气只能负担一定的重量，过量就要出事，所以说“鲜不及矣”。

大事如此，小事也是如此。《系辞上》说：“《易》曰：负且乘，致寇至。负也者，小人之事也；乘也者，君子之器也。小人而乘君子之器，盗思夺之矣。上慢下暴，盗思伐之矣。慢藏诲盗，冶容诲淫。《易》曰：负且乘，致寇至，盗之招也。”强盗是人人必须防备的，但这个背着包袱又骑着马的人不仅未能备盗，反而

招来了强盗，原因是他的行为反常，超过了应有的“度”。如果只背包袱不骑马，强盗会以为他是没有钱的“小人”，不加注意。如果只骑马不背包袱，又以为他虽然是有钱的“君子”，但不一定带着钱，也不会太注意。如今既背包袱又骑马，行为反常，是有意掩饰，肯定有钱，于是强盗就下手了。以此推之，居上位的人平易是必要的，但不能失之轻慢。在下位的人严肃一点也是可以的，但不能形成暴戾，轻慢、暴戾都是过“度”，都要出事。与之相类似，钱财看得轻一些是好的，但如果过于随便，不予收藏，就会诱发他人的偷盗心理。女人适当的梳妆是必要的，但过于讲究，无端打扮得花枝招展，无异在勾引男人。“慢藏诲盗，冶容诲淫”，是对不注意“度”与“中”而产生恶果的生动比喻，是儒者们经常引用的格言。

《系辞》的作者还认为，对立面的双方虽然可以互相转化，但只要控制在一定限度内，转化的结果并不影响统一物的性质。《系辞下》说：“往者屈也，来者信（伸）也；屈信相感而利生焉。尺蠖之屈，以求信也；龙蛇之蛰，以存身也；精义入神，以致用也；利用安身，以崇德也。过此以往，未之或知也。”尺蠖按一定的幅度屈伸是为了前进；龙蛇在一定的时间内潜伏不动是为了保存生命。研究精微的义理是为了致用，考虑一定的物质利益使之能够安身，是为了增进自己的道德修养。“过此以往，未之或知也”，超过了应有的限度，性质就变了，事物就会向反面转化，前进成了倒退，存生成了毁生，致用成了无用，增进道德就成了蜕化变质。《系辞》所有这些思想，与儒家的另一经典《中庸》是完全一致的。

（五）《系辞》中义理与象数的关系

《系辞》虽然着重文、字二义，但《周易》是和象数分不开的，故《系辞》不能不涉及象数。《系辞》关于象数方面的记载主要有

两个方面，一是关于成卦的方法，一是关于变卦的原则。《系辞》说：“大衍之数五十，其用四十有九。分而为二以象两，挂一以象三。揲之以四以象四时，归奇于扚以象闰。五岁再闰，故再扚而后挂。”“是故四营而成易，十有八变而成卦。”

“五十”指占卦时所用蓍草的根数（蓍草后世改用筹策）。为什么五十而只用四十九？《系辞》本身没有解释，后世诸儒解说不一，有说得很玄的，也有说得比较实的。说得最实的要算后汉荀爽了。荀爽认为：《周易》八卦，每卦六爻，六八四十八；加《乾》、《坤》，共五十。《乾》卦第一爻“潜龙勿用”，既然勿用，所以去一，只用四十九。此说虽则简单明了，但实在勉强，因为有六爻的不是八卦，而是六十四重卦，作为《周易》基础的八卦又并无六爻。何以只用四十九，虽然解释不一，但操作是一致的，历来占卦虽然备有五十，而实际只用四十九根。

“分而为二以象两”，在理论上以“太极生两仪”为依据，实则是将四十九根筹策随手分作两份。“挂一以象三”以下一连五句都是讲的成卦的方法，但十分含混。如按《系辞》说的机械操作，无法成卦。然而实际上并不复杂。将四十九根筹策先挑出一根放在一边，即所谓挂一，既起记数作用，又起奇偶数的调节作用，然后随手分作两份。先拿过左边一份，四根四根地分数，即所谓“揲之以四以象四时”，将分数所得放在一边，最后剩下的无论多少，弃置不用。左边数完，再数右边，将所得与左边数得的放在一起，剩余照例弃置不用。左右两份数完，两次所得归于一处，第一演算便告结束。接着是第二次演算开始。将前面两次数得的筹策握在手中，从中抽出一策放在挂一的地方，再随手分作两份，按上面的方法分数，直至数完。第三次演算时将第二次演算所得合在一起，从中抽出一策放在一开始“挂一”的地方，再随手分开，直至分数完毕。

三演算结束，其结果必然是以下各数之一：或三十六，或三

十二，或二十八，或二十四。然后以四去除，其商或九，或八，或七，或六。如果是九、是七，便记作阳爻“—”，如果是八、是六，便记作阴爻“--”。于是一爻出来了。一个重卦是六爻，每爻得演算三次，三六一十八，所以说“十八变而成卦”。这种演算法便是著名的“《周易》大衍筮法”。

《系辞》在提出“大衍之数五十，其用四十有九”的同时又提出了天数、地数之说：“天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也。”所谓“天地之数”指的是十以内各数。从一到十，单数（奇数）为阳，即天数；双数（偶数）为阴，即地数。一、三、五、七、九为天数，其和为二十五，所以说“天数二十有五”。二、四、六、八、十为地数，其和为三十，所以说“地数三十”。两个数字加起来，其和为五十五，所以说“凡天地之数五十有五”。因为《系辞》有“此所以成变化而行鬼神”的话，所以一般以天地之数减六爻各商数之和以求变爻。

或以为自“大衍之数”以下一节是窜入之篇，不属《系辞》内容，实则不然。《周易》本是卜筮之书，尽管《易传》将它提到了系统理论的高度，但不可能完全不保留它原来的面目；如果完全改变了它的本色，也就不叫《易传》。而且历来“玩”《易》的人不仅玩味它的义理，同时也玩味它的象数，借象数的偶然性以补充自己的逻辑思维。故《系辞》的作者借孔子的话总结《易》的功用说：“《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。”四者指的是言辞之用、义理之用、制器之用和占卜之用。四者之中除“制器者尚其象”是历史的颠倒外（见本节第三部分），其他都是实际存在的，是题中应有之义。

五、阐述天道、地道与人道的《说卦传》

《说卦传》顾名思义就是为八卦立说之传。《周易正义》解释

说：“《说卦》者陈说八卦之德业变化及法象所为也。孔子以伏牺画八卦，后重为六十四卦。八卦为六十四卦之本，前《系辞》中略明八卦小成，引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。”六十四卦以八卦为本，本立而后枝干立，故《说卦》要集中解说“八卦之德业变化及法象”。然则八卦的德业和法象又包括了哪些呢？《说卦》开篇就说：“昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。”从具体的蓍到抽象的数，从气的阴阳到性的刚柔，从义理道德到生命始末，举凡宇宙间各种道理和现象，无不包括在内。故《说卦》接着说：“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是以立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦；分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。”

“圣人”当年如何构想出八卦，我们无从知道，《易》的卦爻辞也未作任何有关的说明，但通过《说卦》作者这番精到的解说，以八卦为基本内容的《易》确乎是一个“与天地准”的无比巨大的思想体系，天道、地道、人道尽在其中，而且又显得那样自然，那样有章有序，使你不能不信。传统的说法以为《易传》是孔子所作，自然不可信，但它必定出自以孔子为代表的儒家之手，因为只有儒家才有这样立天、立地、立人的雄伟思想，才有那种“举而错之天下之民”的非凡气魄。

六合之内，事物万千，何者最贵？《说卦》的作者举出了三项：天、地、人！在上为天，在下为地，其中为人，各有分疆。无限大的天从什么角度才能说明它的特点呢？无所不有的地，什么才是它的本质呢？人之所以为人，其基本点又在哪里呢？要说明这样的问题，实非易事，而作者却仅用阴阳、柔刚、仁义六字，轻松地作了回答。现象也确实如此，天有阴晴，月有圆缺，白天黑

夜，寒来暑往，无不是阴阳交替，故无阴无阳就不成天。地上事物甚多，而最多莫过山和水，而山是硬的，水是轻的，山刚而水柔。不仅山水，其他所有事物门类甚多，非刚柔无以概括，当今的所谓软件、硬件分类就是例子。故有刚有柔才成地。和无阴阳不成天，无刚柔不成地一样，无仁义就不叫人。“立人之道曰仁与义”，是把仁义作为人的本质特点来考虑的，故其反命题便是无仁与义非人，把无仁无义的人排除在人的范围之外。无仁无义便不叫人，自然不够全面，但这仅是提倡仁义的儒家质而言之的说法，是一个以儒家的价值观为取向的特殊命题。

要解释清楚天道、地道与人道本来不易，而要将三项解释有机地联系起来就更难了，《说卦》的作者做到了这点，阴阳、柔刚、仁义不但分别解释了天道、地道和人道，而且三者又互相贯通。天道的阴阳反映在地道就是柔刚，反映在人道就是仁义，这就是《系辞上》说的“一阴一阳之谓道，继之者善也”的具体化。人继天道之阴阳以成性，这个性的本质就是仁义。生生之谓仁，成之之谓义，天生地成，故仁又可理解为天道，义又可理解为地道，仁与义比较，仁是主要的，所以仁又为阳，义又为阴。这样由天到地，由地到人，一而贯之，八卦的原理也就全在其中了，八卦的三爻是代表天地人三才的。单卦不足以尽事，所以要“兼三才而两之，故《易》六画而成卦”。有了六画，表示物多了，不仅能分阴阳，而且能在内部以二、四为阴，三、五为阳，所以说“迭用”。这个合天地人于一、合八卦与人事于一的庞大思想体系，竟能在几十字的短文中鲜明而深刻地体现出来，难怪历来注家都要反复强调此篇是孔子为了“备说重卦之由及八卦所为之象”而作了。

上面说的全是“重卦之由”，以下才是“八卦之象”。比起解说重卦之由的份量来，八卦之象就显得浅薄多了，而且颇多牵强，但也有它自己的体系。《说卦》总论八卦之象说：“雷以动之，风

以散之，雨以润之，日以烜之，《艮》以止之，《兑》以说之，《乾》以君之，《坤》以藏之。”《震》为雷，雷主动；《巽》为风，风主散；《坎》为水，水主润；《离》为火，能给人温暖，故主干；《艮》为山，山是不动之物，故主止。《兑》为泽，为口，为少女，少女是人生最欢乐的时期，故主悦（“说”同“悦”）。因为是口，所以也主言说之说。《乾》为天，主宰一切；《坤》为地，收藏一切。这样，八卦的基本卦象和卦德也就具备了。

这些某卦为某物的人为配属，尽管有着相当程度的穿凿，但相互间却也能构成一个比较完整的体系。《说卦》进一步发挥说：“动万物者莫疾乎雷，桡万物者莫疾乎风，燥万物者莫燥乎火，说万物者莫说乎泽，润万物者莫润乎水，终万物始万物者莫盛乎《艮》。故水火相逮，雷风不相悖，山泽通气，然后能变化，既成万物也。”说明这种配属不是随意的，而是选取了宇宙间几种对促成万物生长变化最起作用的物质，从而构成了天地运转的体系，也构成了八卦运转的体系。

《说卦》不仅以八卦类比自然，使其分别代表各种不同的物质，同时还以八卦类比家庭，使各卦分别代表家庭的不同成员，“《乾》天也，故称乎父。《坤》地也，故称乎母。《震》一索而得男，故谓之长男。《巽》一索而得女，故谓之长女。《坎》再索后得男，故谓之中男。《离》再索而得女，故谓之中女。《艮》三索而得男，故谓之少男。《兑》三索而得女，故谓之少女。”一索再索，分别指阴爻或阳爻居于第一或第二位。通过这样的类比，《乾》天《坤》地的自然序位进入了家庭，从而更加巩固了《乾》父《坤》母的人伦关系。

六、借序卦以序人伦的《序卦传》

《序卦》是一篇企图从人伦事理角度解释六十四卦排列秩序的

文字，虽不免牵强，但也在一定程度上说明了各卦彼此间的关系，而这些关系，又在相当大的程度上体现了儒家的人伦思想。如在解释《屯》、《蒙》、《需》、《讼》、《师》、《比》诸卦之间的关系说：“有天地然后万物生焉。盈天地之间者唯万物，故受之以《屯》。屯者盈也；屯者物之始生也。”有天地然后生万物，在顺序上是承前面的《乾》、《坤》二卦而来的，在宇宙万物生成的序列关系上也大致合理，因为地球上的各物种都是在天地形成之后才有的。万物始生之谓屯，故《屯》卦紧承《乾》、《坤》之后。万物既生，宇宙间充满了生机，所以又说“屯者盈也”。说的是万物的起源（不含天地），而人类也自然在其中了。又说：“物生必蒙……《蒙》者蒙也，物之稚也，物稚不可不养也，故受之以《需》。”暗弱幼小之谓蒙，《蒙》卦指的是人、物生长的幼小阶段，所以说“《蒙》者蒙也”。无论是人或是动物，既然在幼小阶段，就必须抚养，“故受之以《需》”。“养”与“需”之间是什么关系呢？《序卦》接着说：“《需》者饮食之道也。”《需》被解作饮食之道，根据在于《需》卦《象辞》：“云上于天，需，君子以饮食宴乐。”饮食是人所必须的，因为都必须，于是就产生了争夺。“饮食必有讼，故受之以《讼》”。讼者争也。不仅争吃的，而且争用的，争一切有使用价值的；不仅一人争，而且多人争，甚至结成团伙争。为了争夺的胜利，自然是参加的人越多越好，所以“讼必有众起，故受之以《师》”。师者众也，反映了争夺的规模。

参与争夺的人也不是无缘无故的，或为亲朋戚友，或因利害相关，必有一定的关系，所以《序卦》接着又说：“师者众也，众必有所比，故受之以《比》。”比者亲也，人各亲其所亲，于是固定的群体出现，人类社会开始形成了，也开始复杂了。

这个由天地到万物，由物的始生到人的始生，由生命本能到生存竞争，由个体到群体的卦与卦之间的关系，使我们看到了自人类出现到人类社会形成的大体线索。这个线索告诉人们，社会

形成了，纷争四起了，迫切需要调整 and 治理，所以紧接着就是起过渡作用的《小畜》，然后就是《履》。履者礼也，礼治是儒家的宗旨，而这个宗旨不是儒家自己主观确定的，它被解释为社会发展的必然，“天生丞民，作之君，作之师”，非如此社会就不能维持，更不能发展。

六十四卦由《乾》而《坤》，由《坤》而《屯》，由《屯》而《蒙》，由《蒙》而《需》，由《需》而《讼》，由《讼》而《师》，由《师》而《比》，由《比》而《小畜》，而《履》的排列次序不管最初的排列者出于什么目的，但经《序卦》如此说明解释，确乎有了它内在的逻辑关系，而这种关系正是儒家所需要的，也许卦序的排列者原本就是《序卦》的作者。

明儒王夫之以为《序卦》“非圣人之书”，理由之一就是“有天地而后万物生焉”的提法不合圣人思想。王夫之在《周易外传·序卦传》中说了一大堆关于“阴阳之往来无淹待而向背无吝留”的道理之后肯定地说：“天地不先，万物不后，而《序传》曰‘有天地而后万物生焉’，则未有万物之前先有天地，以留而以待也，是以知《序卦》非圣人之书也。”王夫之以为天地万物都被概括在《乾》《坤》之中，《乾》、《坤》就是一切，一切就是《乾》、《坤》，所以说“天地不先，万物不后”。其实这仅是对《易》理的冥想，而决不是事实。如果不先有天地，这万物又生在何处？我们认为，《序卦》当然不是“圣人”自己所作，但确实是为圣人而作的，因而是“圣人之书”。

《序卦》也按《易经》分上下经而分前后两部分，前一部分主要讲社会构成，后一部分主要讲社会伦理。后一部分开篇便说：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错（措）。”这里尽管“万物”和“男女”之间的序列关系有些混淆，但自“有男女”以下各顺序的排列是非常有

道理的。“有男女然后有夫妇”，尽管人类从“有男女”到“有夫妇”经过了无法知道的漫长年代，但夫妇毕竟产生在有“男女”之后，而且它又是构成封建伦理的第一块基石。“有夫妇然后有父子”的父子表面看来似乎十分平常，但作为封建根基的宗法正出自父子关系的嫡、庶，它是夫妇关系的发展，更是君臣关系的缘由。有了君臣便有了上下，有了上下便有了等级差别，既有等差而又要使社会安定，于是“礼义”就派上了用场。

这个以夫妇做为基点的解说，实质上是对《咸》卦的解说。韩康伯于此作注说：“言《咸》卦之义也。凡《序卦》所明，非《易》之缊也。盖因卦之次托以明义。《咸》柔上而刚下，感应以相与，夫妇之象，莫美乎斯。人伦之道，莫大乎夫妇，故夫子殷勤深述其义，以崇人伦之始，而不系之于《离》也。先儒以《乾》至《离》为上经，天道也；《咸》至《未济》为下经，人事也。夫《易》六画成卦，三材必备，错综天、人以效变化，岂有天道、人事偏于上下哉？斯盖守文而不求义，失之远矣。”

韩康伯关于“人伦之道莫大于夫妇”的议论是很有见地的。因为《序卦》原文未分章节，紧接上文“《离》者丽也”而来，而自“有天地”起直至“然后礼义有所错（措）”，全文又未提及《咸》卦，人们容易误会为仍在解释《离》卦，所以有“而不系之于《离》也”的话。原文是这样的“坎者陷也，陷必有所丽，故受之以《离》。离者丽也。有天地然后有万物，有万物然后有男女……”

《序卦》解释《咸》卦而不指明《咸》卦，是为了要在体例上与《乾》《坤》保持一致。因为上篇是从《乾》、《坤》之解《屯》、《蒙》起端的，所以下篇从《咸》后的《恒》卦开始，而不直接提出《咸》卦。《序卦》接着说：“夫妇之道，不可以不久也，故受之以《恒》。恒者久也，物不可以久居其所，故受之以《遁》。遁者退也，物不可以终遁，故受之以《大壮》。物不可以终壮，故受

之以《晋》。晋者进也，进必有所伤，故受之以《明夷》。夷者伤也，伤于外者必反于家，故受之以《家人》。家道穷必乖，故受之以《睽》。睽者乖也，乖必有难，故受之以《蹇》。蹇者难也，物不可以终难，故受之以《解》。解者缓也，缓必有所失，故受之以《损》。损而不已必益，故受之以《益》。”这段文字从写夫妇之道的《咸》卦出发，至《恒》，至《遁》，至《大壮》，至《晋》，至《明夷》，至《家人》，至《睽》，至《蹇》，至《解》，至《损》，至《益》，以及后面的《夬》《姤》接连十三卦，都在围绕着夫妇关系这个“人伦之始”作文章。夫妇关系是不可不长久的，所以“受之以《恒》”。夫妻因朝夕相处，不可能没有矛盾，关系也不可能始终停留在起始的热点上，所谓“物不可以久居其所”。出现这种情况，首先做丈夫的应该高姿态，作某些退让。“故受之以《遁》”但退让也有限度，丈夫的尊严不能全丢了，“故受之以《大壮》”。大丈夫能屈能伸，该迁就的还得迁就，“故受之以《晋》”。《晋》卦是扶阴抑阳的卦，“晋”得过度，就会造成伤害，“故受之以《明夷》”。但家毕竟是家，在外面受到伤害还得靠家庭的温暖来安慰，“故受之以《家人》”。家有家的原则，失去了原则就会发生问题，乃至产生婚变，不能不引起警惕，“故受之以《睽》”。婚变不一定发生，但矛盾总是难免，“故受之以《蹇》”。有矛盾必须解决，至少要使矛盾缓和，“故受之以《解》”。缓和矛盾必须有一方作出让步，对让步的一方来说可能有些损失，“故受之以《损》”。一方有损失，另一方就得利，“故受之以《益》”。受益的一方必须适可而止，如果争强没完，就会造成关系破裂，“故受之以《夬》”。万一破裂了也没关系，还可以遇到更适合的，“故受之以《姤》”。通过这样十几个连环结的解说，夫妻间可能出现的种种情况和问题，无一不在其中。一个家庭能事先注意这些，自然就“齐”了，“家齐而后国治，国治而后天下平”，儒家的目的也就达到了。从排列卦序的解说智慧，反映了易学对儒学建构与发展的理论贡献。

七、坚持对立统一的《杂卦传》

什么叫《杂卦》？韩康伯解释说：“杂卦者杂揉众卦，错综其义，或以同相类，或以异相明也。”它的特点在于提供了一套不同于《序卦》卦序的排列次序，按卦义的相同相反来阐明《易》理。因为相同的背面是相反，而相反的背面又是相同，故《杂卦》揭示的全是反映在《周易》诸卦之间对立统一的关系。明儒王夫之在《周易内传·杂卦传》中说：“《周易》六十四卦，为三十二对耦之旨也，而《传》为言，其性情功效之别焉。”王氏此说既得《周易》之旨，更得《杂卦》之要。

《杂卦》的“杂”，是《系辞》“六爻相杂”之义。《杂卦》就是讲杂爻成卦的一首卦义歌。它的卦序据研究与原卦爻辞有一致性，恐是更为原始的易卦序^①。

《杂卦》开篇说：“《乾》刚《坤》柔，《比》乐《师》忧。《临》、《观》之义，或与或求。”《杂卦》在这里一连揭露了三对矛盾：刚和柔的矛盾，乐和忧的矛盾，与和求的矛盾。《乾》天《坤》地，两者的地位是对立的。一刚一柔，性质是对立的。而《乾》、《坤》在次序排列上又是相邻的卦。《比》乐《师》忧说的是《比》卦和《师》卦的对立。《比》卦和《师》卦构成了一对。比者亲也，师者众也，一亲一众又如何成了一乐一忧呢？这是从卦义的相互制约的关系提出的问题。比者亲也，指有人亲近或亲近别人。无论是有人亲近或者亲近别人，都是好事，能给生活带来乐趣，给事业带来帮助。但“比”也得有节制，不能发展到“师”的程度。“师”者众也，众动曰师，如若因“比”而成“师”，小则聚众斗殴，大则联军伐国，于是《比》的快乐没有了，

^① 见拙作《杂卦卦序论》，载《易学心知》，华夏出版社1995年5月第1版。

带来的是《师》的忧患。“师”为什么一定会“忧”呢？《师》卦六五爻辞说：“长子帅师，弟子舆尸，贞凶！”

“与”与“求”是社会生活中常见的现象，也是人们不可避免的社会行为。人不可能不要别人的帮助，故不可无求。也不应当不帮助别人，故不能无与。“与”是奉献，是付出；“求”是索取，是回报，二者是对立的。要索取就必须奉献，有了奉献才有可能索取，所以二者又是统一的。儒家提倡“仁”，仁者爱人，爱就是奉献，虽然奉献的反面是回报，但儒家并不提倡索取，却用“义”来对自己进行约束，因为儒家追求的理想人格是“圣”。当然，热心奉献的人会得到社会的回报，所以孔子说“德不孤，必有邻”。

《乾》、《坤》、《比》、《师》、《临》、《观》不仅是卦义相对，而且卦体也是相对的。《乾》卦上下都是《乾》（☰），《坤》卦上下都是《坤》（☷）全体相对，《比》卦《坤》下《坎》上（☵）、《师》卦《坎》下《坤》上（☷）半体相对。《临》卦《兑》下《坤》上（☷）。《观》卦《坤》下《巽》上（☴），半体相对。故王夫之论《杂卦》多从卦体的异同出发。

人们认识事物，贵在发现事物的苗头，以把握事物向有利的方面发展。故《杂卦》抓住《震》、《艮》、《损》、《益》的卦象和卦义解释说：“《震》起也，《艮》止也；《损》《益》盛衰之始也。”

《震》卦的卦体是《震》下《震》上（☳），《震》是两阴一阳，阳在两阴之下。论地位，阳比阴低；论力量，阳比阴小，然而它是阳，是新兴发展中的力量，最后必定起而代之，所以说“起也。”《艮》卦卦体《艮》下《艮》上（☶）在上，两阴在下。阴的势力正旺，但已经遇到了阳的阻遏，虽然只是单阳，然而他是新兴的势力，是发展中的势力，最后必能阻止阴的前进，所以说“止也”。

与《震》、《艮》属于同类现象，《损》与《益》则是盛衰的开

始，所不同的是《震》、《艮》是借卦象来表示，而《损》、《益》则是通过卦义来说明的。损者减也，益者增也。一个庞大的物体一天减去一点半点算不了什么，然而却标志着衰败的开始，与之相反，一个很小的物体一天增加一点半点也算不了什么，然而却标志着强盛的开始。一盛一衰，起于微末，促人警醒。以修身而论，莫以善小而不为，莫以恶小而勿去。以事业而论，立志须早，行事及时，“莫等闲白了少年头”，都是儒者的箴言。

《杂卦》揭示的不仅有上述小组式的矛盾对立，而且还有集群性的大组合，如：“《咸》，速也；《恒》，久也。《涣》，离也；《节》，止也。《解》，缓也；《蹇》，难也。《睽》，外也；《家人》，内也。《否》、《泰》，反其类也。《大壮》则止；《遁》则退也。《大有》，众也；《同人》，亲也。《革》，去故也；《鼎》，取新也。《小过》，过也；《中孚》，信也。《丰》，多故也；亲寡，《旅》也。《离》上而《坎》下也。”这里一连举出了十对相关的矛盾，很能说明《易》的底蕴，更能说明儒家用《易》的奥妙。《咸》者感也。世间事物，无论物理或者人情，以感应为最速，所以说“《咸》速也”。但快还必须耐久，否则快也无用，所以接着就是“《恒》，恒者久也”，弥补了快的不足。《涣》有离散之义，所以说“《涣》，离也”，离散不是好事，故有《节》加以控制，所以又说“《节》止也”。《解》有延缓调和之意，所以说“《解》，缓也”；但任何缓解只能管一时，而不能管长久，问题仍将发生，而《解》的旁边便是《蹇》，所以又说“《蹇》，难也”。《睽》因二女同居，有外向之象，所以说“《睽》，外也”；有外必有内，而挨着《睽》的是《家人》，“《家人》，内也”。有《否》主凶，便有《泰》主吉，所以说“《否》、《泰》反其类也”。《大壮》者大而且壮，说明有人得势；有人得势必然有人失势，故《大壮》之后是《遁》卦，遁者逃也，说明得势前就有人失势。君子得势必是小人失势，小人得势又必是君子失势。所以说“《大壮》则止，《遁》则退也”。有

《大有》必有《同人》，因为《大有》主众，《同人》主亲；无亲不可能有众。《革》与《鼎》是新旧构成的矛盾，除旧才能布新，故有《革》才有《鼎》，所以说：“《革》去故也，《鼎》取新也。”《丰》与《旅》是多寡构成的矛盾。《丰》不是好卦：“丰其屋，蔀其家；窥其户，阒其无人，三岁不覿，凶。”关门闭户，三年不见人影，自然有凶无吉了。何以致此呢？可能有多种事故。所以说“《丰》，多故也。”与之相反“亲寡，《旅》也。”出门在外谓之旅，何以要离家寄居外地呢？亲少之故。这就告诉人们：片面求多不是好事，《丰》卦就是一例。那么一味求少就一定是好事吗？也不是，《旅》卦又是一例。要言之，不能一概而论，该多时求多，该少时求少，这就是具体事物具体分析。

八、仁与易——《易传》儒家思想的深层透视

仁与易是儒家借《易传》演示其儒学思想体系的两个内涵极为深广的范畴。“仁”主实际而“易”较空泛。在儒家思想中，仁是人本主义的立论根本。从政治理想说，它是通向大同世界的思想基础；从社会伦理说，是沟通人际关系的教化手段；从个人修养说，是成贤成圣的必备条件。而从普通生物学角度说，仁又是生长存活的一种标志。仁的概念尽管存在于《易传》之前，但在理论上却被儒者们附会于《易传》，因而它又是易学的一个重要组成部分。

（一）仁是易的派生物

要弄清楚仁与易的关系，必须先说清楚什么叫易。然则什么叫“易”，或者说“易”究竟是什么呢？对于这个问题，古来不少

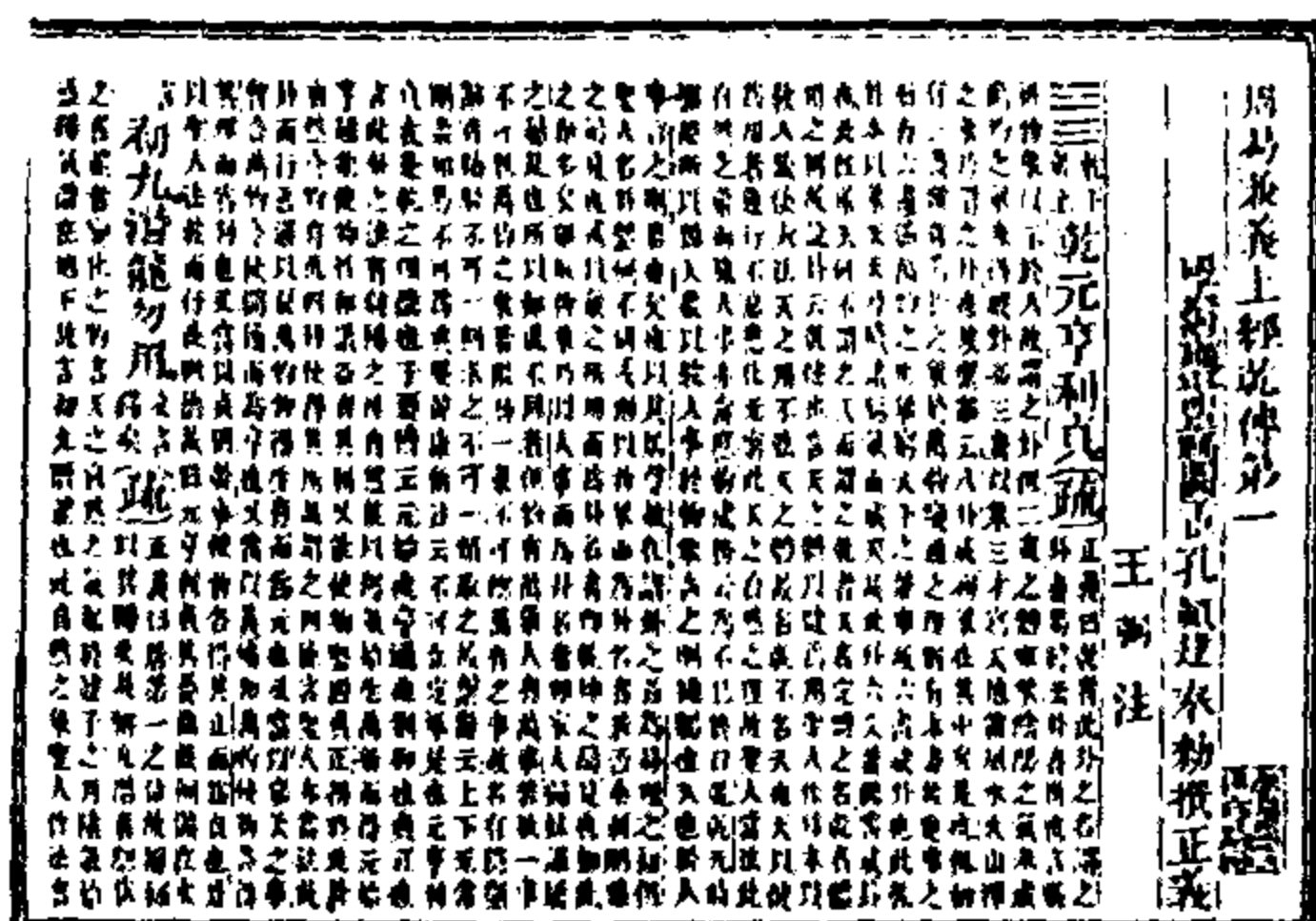


图2-4 《周易正义》

学人作过探讨。唐人孔颖达众采各家观点撰《周易正义》(见图2-4),作“八论”置于卷首,其中第一论便是《论易之三名》,举出了汉代盛行的“易含三义”之说。《易纬·易乾凿度》:“易者,易也,变易也,不易

也。”郑玄亦说:“易一名而含三义,易简,一也;变易,二也;不易,三也。”其实这些都是来自《易传》的思想。《系辞上》:“乾以易知,坤以简能。易则易知,简则易从。”《系辞下》说:“夫乾确然,示人易矣;夫坤隤然,示人简矣。”天在地之上,地在天之下,天覆而地载,简单明了,故有简易之说。《系辞下》又说:“易之为书也不可远,为道也屡迁,变动不居,周流六虚,上下无常,刚柔相易,不可为典要,唯变所适。”于是又有了变易之说。《系辞上》开篇便宣布:“天尊地卑,乾坤定矣;卑高以陈,贵贱位矣。”据此又有了不可改变的“不易”之说。以上三说,各有分疆,简易之易主要就其辞义说的,变易之易主要是从卦义说的,而不变之易主要是从维护社会等第、秩序的教义(社会教化)说的。

孔颖达虽然列举了三义,但并不赞成其说,觉得这样讲太肤浅,他从他“新新不停、生生相续”的变化观解释说:“盖易之三义,唯在于有,然有从无出,理则包无,故《乾凿度》云:夫有形者生于无形,则乾坤安从而生?故有太易,有太初,有太始,有太素。太易者未见气也,太初者气之始也,太始者形之始也,太素者质之始也。气、形、质具而未相离谓之浑沌,浑沌者言万物相浑沌而未相离也。视之不见,听之不闻,循之不得,故曰易也。”孔颖达认为,“易”是宇宙的本原,是物质世界的起始,是宇宙生

成过程中“视之不见，听之不闻，循之不得”的气前阶段（浑沌阶段），是一个切切实实的哲学范畴。但这个范畴的内涵又不止于宇宙生成，故孔颖达接着又说：“盖以圣人作《易》，本以垂教，教之所备，本备于有，故《系辞》云：形而上者谓之道，道即无也；形而下者谓之器，器即有也，故以无言之存乎道体，以有言之存乎器用，以变化言之存乎其神，以生成言之存乎其易，以真言之存乎其性，以邪言之存乎其情，以气言之存乎阴阳，以质言之存乎爻象，以教言之存乎精义，以人言之存乎景行，此等是也。”于是由道到器，由神到性，到气之阴阳，卦之爻象，教之精义，人之楷模，都被囊括在易的概念之中了。孔颖达甚至还说：“且易者象也，物无不可象也。”无不可象，也就是无物不可入易，于是天下各物全都进入了易的范畴。

其实孔颖达引用《乾凿度》的这些思想还是来自《易传》。《系辞上》说：“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。”《易传》认为，天地之前有太极，太极之前有易，“易”是天地万物的本原。《乾凿度》据此将宇宙生成的过程划分为未见气的太易阶段、始见气的太初阶段、有形物质开始的太始阶段。气之始实质上也是有形之始，所以，太初、太始实际上只相当《易传》的太极，而太易也就是《易传》所说的“易”。这样，“易”就不仅是个名称，而且是个实实在在的物了；不仅是宇宙万物的物质本原，也是八卦爻象等精神本原了。这些虽然是为了提高易和卦爻地位而构想成的理论，但既把物质（气前的物质）看作宇宙万物的本原，而这个本原就名之曰“易”，八卦则是易的派生物，这样建构的理论也就有几分逻辑性了。

“易”既是宇宙万物的本原，八卦是易的派生物，作为思想范畴的仁，自然也是易的派生物了。《系辞上》说：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。”根据《系辞》的这个说

法，仁与知都是“道”的派生物，是“道”的善的本质的继承和发展。然则“道”又是什么呢？韩康伯解释说：“道者何？无之称也。无不通也，无不由也，况之曰道。”按照韩康伯的解释，道就是无，也就是无形的、一切物质由此发展的物质，之所以称之为道，仅是一种比喻，“况之”而已。这样，“道”与被称之为“太易”的气前物质的易，也就可以划等号了。所以说仁与知是“道”的派生物，实际上也就是“易”的派生物。因为有了“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也，仁者见之谓之仁，知者见之谓之知”的系统表述，仁与知都出于“道”在理论上也就算确立了。

这里需要指出的是关于见仁与见知（智）的“见”字问题。见在这里不是看见的见，而是显露之意，即体现、表现之现。韩康伯曾于句下作注说：“仁者资道以见其仁，知者资道以见其知，各尽其分。”“见其仁”即表现其仁。只是韩康伯说得比较含浑，而且与《易传》的原义稍有出入。从“继之者善也”的语气看，《易传》的原意是：仁者因道以见其仁，知者因道以见其知。也就是说，仁者因为继承了道的仁的方面才成其仁，知者因为继承了道的知的方面才成其知，是先有了道的仁、知而后有人的仁、知，而不是相反。

仁之于道（也就是易），不仅是继承与被继承的关系，而且是表现与被表现的关系。继承就仁的性质而言，表现则就仁的功用而言。《系辞上》在紧承“百姓日用而不知，故君子之道鲜矣”之后说：“显诸仁，藏诸用。”“显”与“藏”都省去了主语，它们的主语同是上句的道。如果把句子说完全，应该是“道显诸仁而藏诸用”。也就是说，道的善的本质显露于仁而藏之于百姓之用。因为“百姓日用而不知”，所以说“藏”。“藏”是相对于“显”来说的，而藏与显都是就继道之善而言的。这继道之善通过仁来概括、来体现，通过用而存在，而归藏，而无论是藏是显，都是善，都

是仁。于是仁与善划上了等号，仁就是善，善就是仁，来源于一阴一阳之道。

（二）仁对易的范畴的拓广

前面提到，仁是儒家人本主义的立论根本，儒家的许多理论都从这个核心范畴出发，因而内涵至为广泛。然则什么叫仁呢？

仁是对他人的诚挚关怀和无私帮助。“樊迟问仁，子曰：爱人。”（《论语·颜渊》）“泛爱众，而亲仁。”（《论语·学而》）“夫仁者，己欲立，而立人；己欲达，而达人。”（《论语·雍也》）“己所不欲，勿施于人。”（《论语·颜渊》）“仁者以其所爱及其所不爱，不仁者以其所不爱及其所爱。”（《孟子·尽心》）“仁者无不爱也。”（《孟子·尽心》）

仁是对善恶的正确区分。“子曰：唯仁者，能好人，能恶人。”（《论语·里仁》）“子曰：人之过也，各于其党；观过，斯知仁矣。”（《论语·里仁》）“子曰：不仁者不可以久处约，不可以长处乐。”（《论语·里仁》）

仁是自我修养的过程与标的。“君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”（《论语·里仁》）“颜渊问仁，子曰：克己复礼为仁，一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？颜渊曰：请问其目。子曰：非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”（《论语·颜渊》）“子曰：我未见好仁者，恶不仁者。好仁者，无以尚之；恶不仁者，其为仁也，不使不仁者加诸其身。有能一日用力于仁矣乎？我未见力不足者。”（《论语·里仁》）“子曰：仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”（《论语·述而》）“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁！”（《孟子·卫灵公》）

仁是朴实无华的本质和庄重严谨的态度。“子曰：刚毅木讷，

近仁。”（《论语·子路》）“巧言令色，鲜矣仁。”（《论语·学而》）“司马牛问仁，子曰：仁者其言也切。曰：其言也切乎？《论语·颜渊》）“仲弓问仁，子曰：出门如见大宾，使民如承大祭。”（《论语·颜渊》）“子张问仁于孔子，孔子曰：能行五者于天下，为仁矣。请问之，曰：恭、宽、信、敏、惠。恭则不侮，宽则得众，信则人任焉，敏则有功，惠则足以使人。”（《论语·阳货》）“樊迟问仁，子曰：居处恭，执事敬，与人忠，虽之夷狄，不可弃也。”（《论语·子路》）

仁是不可战胜的精神力量。“子曰：知者不惑，仁者不忧，勇者不惧。”（《论语·子罕》）“知者乐水，仁者乐山。知者动，仁者静。知者乐，仁者寿。”（《论语·雍也》）“仁人无敌于天下！以至仁成至不仁，而何其血流杵也。”（《孟子·尽心》）“孟子曰：不仁而得国者有之矣，不仁而得天下者，未之有也。”（《孟子·尽心》）

在《易传》的思想体系中仁虽然是“易”的派生物，但由于仁的内涵的深广，又极大地拓宽了易的范畴。就《易传》本身反映出来的便有以下诸方面：

第一，仁使“三道”并立，使单卦与重卦的形成有了比较合逻辑的解释。《易传·说卦》：“昔者圣人之作易也，将以顺性命之理，是以立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。兼三才而两之，故易六画而成卦。分阴分阳，迭用柔刚，故易六位而成章。”因为仁是继善而来的，所以在气为阳，在物为刚，在人为仁，它既是继天道阴阳、地道柔刚的承接物，又是人道仁义的独立体。没有仁便没有义，没有仁义就反映不出人道，没有人道就构不成“三才”，构不成三才八卦便不好解释，八卦作不出合理的解释重卦就缺乏理论上的依据，整个卦、爻的组合就成了一堆杂乱的偶然现象。所以，仁被拉入易的范畴，弥补了易与卦、爻在理论上的不足。

第二，仁赋予易以生生不息的功能。“易”的本义是蜥蜴。《说文》：“易，蜥易，蝘蜓，守宫也。象形。《秘书》说：日月为易，象阴阳也。”并在“蝘”字条下说：“在壁曰蝘蜓，在草曰晰易。”段玉裁引《尔雅》等经籍解释说：“《释鱼》曰：荣源、蜥易、蜥蜴、蝘蜓，守宫也。秦、晋、西夏谓之守宫，或谓之蚰蝘，或谓之蜥蜴。其在泽中者谓之易蜥，南楚谓之蛇医，或谓之荣源。易本蜥易，语言假借而难易之义出焉。郑氏赞易曰：易之为名也，一言而函三义，简易一也，变易二也，不易三也。按易、象二字，皆古以语言假借立名，如象即像似之像也。《秘书》谓《纬书》、《参同契》曰：日月为易，刚柔相当。陆氏德明引虞翻注《参同契》云：易字从日，下月。谓上从日象阳，下从月象阴。《纬书》说字，多言形而非其义。此虽近理，要非六书之本，然下体亦非月也。”我们之所以要引《说文》并段氏这条长注，意在说明“易”本来就是指蜥易，并无他义。在《周易》经文中找不出任何关于易的解释，且整部《易经》除了《大壮》六五爻辞有“丧羊于易”和《旅》卦上九爻辞有“丧牛于易”两处出现易字外，其他不见有易字，而这两处易字明显是地名。可知有关易的种种解释均起自《易传》，而《易传》之所以赋予易有生生不息的功能，就是因为在理论上通过“一阴一阳之谓道”的一系列演绎，构成了易与道等、道与善等、善与仁等的逻辑关系，而仁本身具有生义，果核中具有生命的部分均叫仁，如桃仁、杏仁。于是“生生之谓易”的命题也就自然形成了。《系辞上》在“显诸仁、藏诸用”之下接着写道：“富有之谓大业，日新之谓盛德，生生之谓易，成象之谓乾，效法之谓坤，极数知来之谓占，通变之谓事，阴阳不测之谓神。”“生生之谓易”成了“成象之谓乾，效法之谓坤”等一连串按易道自身逻辑构成的特殊命题的重要组成部分。

第三，仁使易的思想更趋于人事化、政治化。如《周易》第一卦乾卦卦辞：“元亨利贞”，语义本来十分含浑。而《易传·文

言》将善、仁等思想引入，据人事解释说：“元者善之长也，亨者嘉之会也，利者义之和也，贞者事之干也。君子体仁，足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。君子行此四德者，故曰乾元亨利贞。”《文言》以“善长”解元，以“嘉会”解亨，以“义和”解利，以“干事”解贞，而“善长”等均植根于仁，故曰“君子体仁，足以长人”。仁是诸德的基础。《周易正义》解释说：“凡天地运化，自然而尔。因无而生有也，无为而自为。天本无心，岂造元亨利贞之德也？天本无名，岂造元亨利贞之名也？但圣人以人事托之，谓此自然之功为天之四德，垂教于下，使后代圣人法天之所为，故立天四德以设教也。”《周易正义》以为四德都是天德，而天德是什么呢？无非“因无而生有，无为而自为”，也就是生生不息。换句话说，天德也就是仁德，天心也就是仁心。《系辞下》说：“天地之大德曰生。”

仁是天心天德，更是人心人德，实际上是儒者们根据自己学说的需要赋予天以心德。这样，天与人沟通了起来，与一切代表天、象征天的事物沟通了起来，凡言天事都可附会于人，而言人事又可上升到天。而无论人事天事，都直接间接与仁有关，大凡居仁则吉，违仁则凶。如《文言·乾》解初九爻辞：“子曰：龙德而隐者也。不易乎世，不成乎名，遁世无闷，不见是而无闷；乐则行之，忧则违之，确乎其不可拔，潜龙也。”这样的“潜龙”实际上就是大仁大智的隐者。解九二爻辞则说：“君子学以聚之，问以辩之，宽以居之，仁以行之。《易》曰：见龙在田，利见大人，君德也。”君德最关键的条件是“仁以行之”。解上九爻辞则说：“亢龙有悔，何谓也？子曰：贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅，是以动而有悔也。”亢龙之所以动而有悔，实际上是其违仁的结果。因为不仁，所以才无位、无民、无辅。孤家寡人，因此动而有悔。

仁在《周易》中不仅被视为一种至关重要的德行，而且也被

视为王者的一种重要政治手段。《系辞下》说：“天地之大德曰生，圣人之大宝曰位。何以守位曰仁，何以聚人曰财。”“生”是天地之大德，“位”是圣人之大宝，《系辞》的作者把象征权力的“位”提高到了与天地大德并列的地位。其所以如此，是因为权力有着与天地等同的力量。但天地生物之德是本身具有的，而体现权力之位则是社会赋予的，所以就有一个得位和守位的问题。得位不一定要仁，大多是武力夺取，但武力夺取的权力是无法用武力守护的，所以说“何以守位曰仁”。“仁”在这里成了政治家的一种手段，一种受欢迎的手段。

在儒家的思想体系中，仁不仅是政治家的手段，更是政治家的目的，因为儒家的最终目的是要实现世界大同，而最能概括大同世界本质的，就是这个仁字，因为在那里充满了人与人的友爱关系，充满了社会的和谐气氛，充满了生生不息的人类与万物的生机。《易传·系辞上》说：“是故形而上者谓之道，形而下者谓之器，化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而错（措）之天下之民谓之事业。”这里，“举而错（措）之”的自然就是“形而上者”之道，作为政治手段来说也就是仁，因为只有仁才能“错（措）之天下之民”，使天下之民受利而不受害，而这正是儒者们毕生追求的“事业”。儒家最终的目的就是行仁政于天下，故“仁”既是儒家的政治手段，同时又是政治目的，而易道也因此更趋于人事化、政治化。

第三章 孔子的学《易》之道

前面我们介绍了托言孔子所作的《易传》（“十翼”）的儒学思想，虽然孔子没有亲自写下“十翼”，但是“十翼”体现的无疑是孔子的儒学思想，反映了孔子的易学观。因此，二千多年来许多人都相信“孔子作《易传》”的话，从这个意义上来分析确是有道理的。孔子晚年好《易》，跟弟子们谈了自己对易学的理解，开辟了易学与儒学相结合的新道路，成为“儒家易说”的开山祖师，所以孔子后学托言孔子作《易传》也就合情合理了。学生承师说，即使不断发扬光大了亦不忘记先师的开山之功，把先师的名字作为一面旗帜传扬，这是我们中华学术传统之美德，是无可厚非的。当代有的学者借否定孔子作《易传》的传统说法来否定《易传》反映的孔子易学观，这种情况就像一位哲人所比喻的那样，泼婴儿洗澡水时将婴儿也一

起泼去了，岂不可笑而可惜么！孔子与《周易》的关系尽管历史上否定者时有出现，但无论如何是否定不了的。下面我们根据历代相传史料和新近出土文献，介绍一些孔子与《周易》的有关之事，从中可以看出孔子的“学《易》之道”。

一、“韦编三绝”——勤奋学《易》典范

孔子（前 551—前 479 年），名丘，字仲尼，春秋末鲁国昌平乡陬邑（今山东曲阜东南）人，孔子幼年丧父，过着贫贱的生活，但他聪明好学，终于成为儒家学派的开山祖师，伟大的教育家和思想家（见图 3-1）。《史记·孔子世家》记载了孔子晚年读《易》，韦编三绝的故事，从中可以看出孔子对《周易》的喜爱，不愧是勤奋学《易》的典范。



图3-1 孔子

孔子学习《周易》已是晚年（史传“五十以学《易》”），他非常喜爱《周易》，在家时就将《周易》放在床边，外出时就放在布袋里随身携带。当时我国尚处在春秋末期，造纸术和印刷术还没有发明，孔子看的《周易》一书是用墨书写在用绳子编连起来的竹简和木牍上面的，称为“韦编”。“韦”编的意思，旧注说是牛皮绳子，但是考古工作者从未发现过实物，也有人说只是经纬的意思，泛指编绳。一部《周易》韦编，按汉尺二尺四寸重要经典通用简（合 55~56 厘米），一部《周易》五千字左右，少说也有十斤重，带在身上真是够人受的，但孔子周游列国一直带着不离左右，反复翻看，编绳竟断了三次之多。这需要多大的毅力！况且《周易》古经用令人眼花缭乱的六十四卦符号和晦涩艰深的卦爻辞写成，一般人阅读它都有如丈八

金刚摸不着头脑之感，更何况还要对它深入研究，形成自己独特的易学观呢？孔子硬是凭着这种惊人的毅力学有所成，最终成为春秋末期屈指可数的大思想家和大教育家，并且他所创立的儒学也成了当时的“显学”。

二、孔子自算——贲非正色之卦

孔子讲《周易》，只讲《易》的哲理，而不讲象数；即使讲象数，也只在表面形式上讲，实际上仍然在讲义理。他有时占卜算卦也只是当作一种用以帮助自己和学生思考的特殊方式和手段。据《孔子家语》记载，一天他跟学生讲课，正好谈到《周易》大衍筮法问题（“大衍筮法”见本书第二章第四部分的有关介绍），学生们提出要他按《周易》筮法为自己算上一卦。孔子便结合筮法的介绍认真算了起来：

一演结果，得数二十八，营数七，为少阳。

二演结果，得数三十二，营数八，为少阴。

三演结果，得数二十八，营数七，为少阳。

四演结果，得数三十二，营数八，为少阴。

五演结果，得数三十二，营数八，为少阴。

六演结果，得数二十八，营数七，为少阳。

六演重叠得离下艮上的贲卦(䷖)。六次演算中无老阴与老阳，所以无变爻，因而是不变之卦。

贲卦本来是个比较吉利的卦。贲卦卦辞说：“亨，小利有攸往。”亨者通也，通达顺畅之意。为什么能通达顺畅呢？因为《艮》属山，《离》属火。山为刚，火为柔，刚柔相济，所以说亨。既然亨，为什么只有小利而无大利呢？这是与泰卦(䷊)比较说的。泰卦是六十四卦中最为吉利的卦，而贲卦(䷖)与泰卦上下各只相差一爻，叫做“去之不远”。所以说小利而无大利。尽管是小利，但

还是可以有所作为，所以说“有攸往”。

孔子得了这个卦沉默不语，脸上表现出明显的不平之色。他的学生子张（即张师）很不理解，问道：

“我听卜师们说，如果卜得贲卦，是吉利的征兆，您怎么反而不高兴呢？”

孔子回答说：“都因为下体是离卦的问题。离者饰也，丽也。离下艮上的贲卦，有山上有火之象。大火焚山，火光映天，使周围物件在强烈火光的照映下失去了本来的色彩。这种借火光反衬出的颜色不是画龙点睛色。色贵在正，要么纯黑，要么纯白，不能又白又黑，非白非黑。这牵涉到事物的本质，质地好的不必文饰，需要文饰的一定是质地不好。所以丹漆不必另调颜色，白玉无需加工雕琢。我不需要文饰，也不喜欢雕琢。今以贲卦象我，所以使人不高兴。”孔子通过解卦，又讲出了一番别有新意的《易》理，使学生们受到了一次生动的教育。

三、孔子谈易——如何看待易占

以上我们介绍了孔子用《周易》算卦的故事，是不是孔子相信占筮呢？回答是否定的。马王堆汉墓出土的一篇帛书《易传·要》（见图3-2）有一段子贡与孔子的对话，回答了这个问题。

子贡跟大多学者一样把《周易》当作占卦的书而鄙视它。当他得知自己的老师晚而喜《易》，竟到了韦编三绝“居则在席、行则在囊”的地步时，心里非常不理解，于是就问孔子：“老师您曾教导我们，说有德行的人要舍弃求神，有智谋的人要远离问卜，弟子我一直以此为行为准则。如今老师为什么活到这把年纪，又突然喜欢上《周易》占卦这个玩意呢？”

孔子为此跟子贡展开了一场尖锐的辩论，反复申辩说自己爱好《周易》并不是爱上了《周易》占筮。孔子针对子贡把《周

易》看作仅是占卜的工具的观点指责子贡说：“太荒谬啦，子贡，我告诉你，对《周易》应该采取什么正确的态度。”他转而详细介绍了《周易》的社会功用和产生的背景。

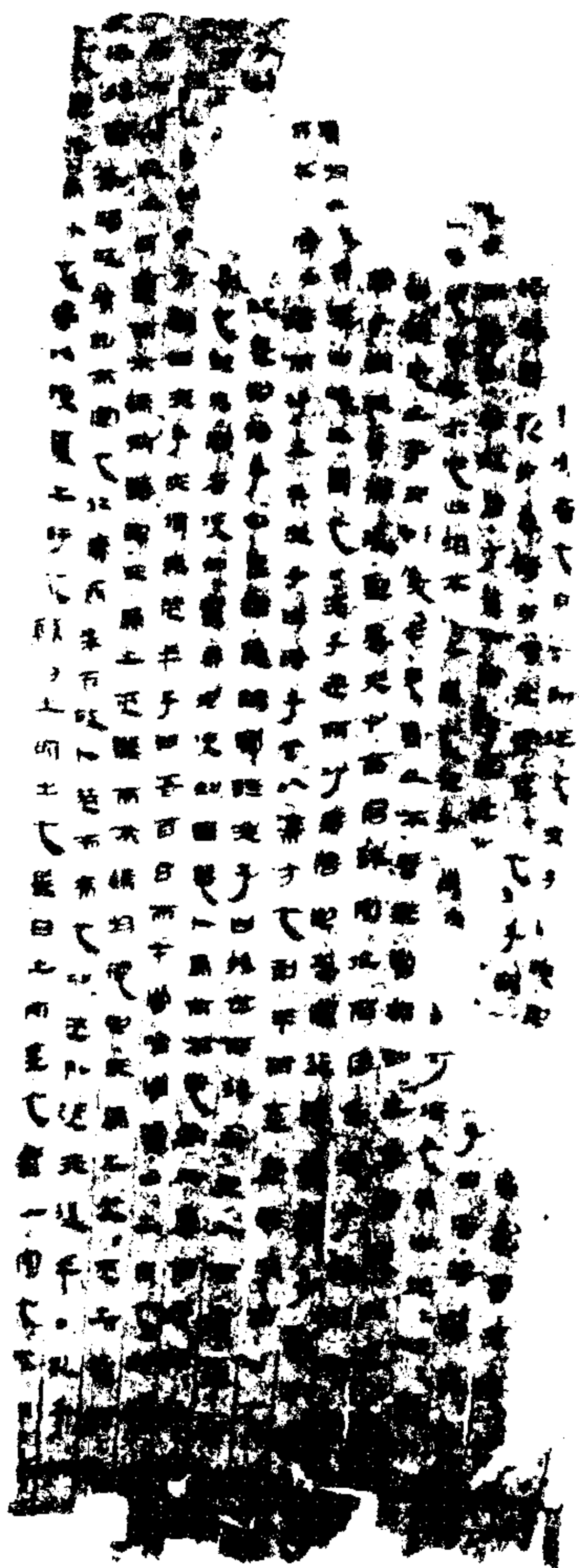


图3-2 《要》篇(局部)

“对占卦有兴趣而对文字内涵没有兴趣，那是一般老百姓沉迷《周易》的缘故。《周易》的哲学可以令刚正的人知道如何提防危险，软弱的人渐渐变得坚强起来。《周易》也可以使无谋的人不会去大胆妄为，奸狡的人去掉诡诈之心。”这段话说明了孔子好《易》的一个真正原因。

接着孔子谈到了关于《周易》产生背景的话：“殷周之际，当周文王还臣服于商朝的时候，他尽管怀有勤政爱民之心，但没有取得权力去改变朝廷的忧患。商纣一天比一天荒淫无道，周文王于是决定自己积蓄力量，准备推翻其统治。为了回避君臣关系的矛盾，周文王制定了迂回的战略战术，他小心奕奕地行事，如果不是这样做，就会铸成大错。就是在这样一种背景下产生了《周易》。我很高兴能将这件事情弄清楚。不读《周易》，我又怎么会知道周

文王是如何对付商纣的呢？”确实《周易》写成于殷周之际，六十四卦经文曲折地反映了周文王和商纣的斗争故事，孔子要以史鉴今，不能不对《周易》进行深入研究。在孔子认真钻研《周易》之前，学者普遍如子贡一样，对《周易》抱着是本占筮书的鄙视心理，不去了解它，所以无法看出《周易》中包含的真正内容，轻易否定《周易》的价值。孔子经过“韦编三绝”的功夫，第一个真正发现了《周易》的历史和哲学价值，从而改变了《周易》研究的大方向，由占卜易朝濡学易迈进。

经过孔子的详细解说之后，子贡对老师好《易》不再担心、怀疑了。但他对《周易》占卦仍有疑问，并进而问道：“老师，您也相信《周易》占卦吗？”孔子回答说：“我亦曾经占过卦，灵验度大约是百分之七十吧！就是最有名的周梁山占法，也不过是总结了一些预测经验，选择了一些灵验的卦例罢了，并没有什么神秘呀！”

接着孔子又说了一番如何对待《周易》占筮问题的话：“对于研究《周易》，我是后于祝巫们的。但是我没有往占筮方面入手，而是看上了经文里面的大道理。人们可以通过占筮了解筮数，通过筮数认识易德。能够守住易德，仁义就可以实现了。精通占筮而不通筮数的，只可以成为巫师，明白筮数而不通德义的，只可以成为史师。祝巫们占筮的伎俩，只是小道，爱好小道，就不能走上大道。可以预见得到，将来的学者如果对我有些非议的话，可能就是因为我曾经对《周易》作过研究。事实上，我只是从中追寻德义之理，我和那些祝巫们虽然好像是走在同一条道上，实质是朝着不同的目标的。君子有德行自不需要时常祈求福荫，不需要经常举行祭祀。有了仁义就不用时常关注自己的吉凶，占筮自然就会少用，所谓祝巫卜筮，是消极的选择。”

根据孔子的论述，我们应该一方面看到《周易》有占筮的外壳，但更有反映殷周斗争的深刻哲理，应该舍弃占筮小道而探寻

德义大道；另一方面《周易》可以使人改变性格，改变思维方式，个中奥秘值得认真深入地研究、挖掘。

四、损益之道——孔子易学之重

孔子研究《周易》十分重视《损》、《益》二卦。这在所传历史文献和新出土文献中都有记载。

《说苑·敬慎》篇有如下记述——

孔子读《易》，至于《损》、《益》，则喟然而叹。子夏避席而问曰：“夫子何为叹？”孔子曰：“夫自损者益，自益者缺，吾是以叹也。”子夏曰：“然则学者不可以益乎？”孔子曰：“否，天之道，成者未尝得久也。夫学者以虚受之，故曰得。苟不知持满，则天下之善言不得入其耳矣。昔尧履天子之位，犹允恭以持之，虚静以待下，故百载以逾盛，迄今而益章。昆吾自臧而满意，穷高而不衰，故当时而亏败，迄今而逾恶。是非损益之征与？吾故曰：‘谦也者，致恭以存其位者也。’夫丰明而动，故能大；苟大，则亏矣。吾戒之，故曰：‘天下之善言不得入其耳矣。’日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息。是以圣人不敢当盛，升舆而遇三人则下，二人则轼，调其盈虚，故能长久也。”子夏曰：“善！请终身诵之。”

与《说苑》这段记载相印证，出土文献《马王堆汉墓出土帛书易传·要》篇亦记述说——

孔子籀《易》，至于《损》、《益》二卦，未尝不废书而叹，戒门弟子曰：二三子！夫《损》、《益》之道，不可不审察也，吉凶之门也。《益》之为卦也，春以授夏之时也，万物之所出也，长日之所至也，产之室也，故曰夏。授者，秋以授冬之时也，万物之所老衰也，长夕之所至也，故曰产。道穷焉而产，道长焉而忧。《益》之始也吉，其终也凶；《损》之始凶，

其终也吉。《损》、《益》之道，足以观天地之变而君者之事已。是以察于《损》、《益》之道者，不可动以忧喜。故明君不时不宿，不日不月，不卜不筮而知吉与凶，顺之于天地也，此谓《易》道。故《易》有天道焉，而不可以日月星辰尽称也，故为之以阴阳；有地道焉，不可以水火金土木尽称也，故律之以柔刚；有人道焉，不可以父子、君臣、夫妇先后尽称也，故为之以上下；有四时之变焉，不可以万物尽称也，故为之以八卦。故《易》之为书也，一类不足以亟之，变以备其情者也，故谓之《易》；有君道焉，五官六府不足尽称之，五正之事不足以至之，而《诗》、《书》、《礼》、《乐》不读百遍，难以致之。不问于古法，不可顺以辞令，不可求以志善。能者由一求之，所谓行一而群毕者，此之谓也。《损》、《益》之道，足以观得失矣。

通行本《易传》（十翼）关于《损》、《益》之道也有记载，现归纳如下：

《系辞下》：“《损》，德之修也；《益》，德之裕也。《损》先难而后易，《益》长裕而不设。《损》以远害，《益》以兴利。”

《序卦》：“《损》而不已必《益》。”

《杂卦》：“《损》、《益》，盛衰之始也。”

综观以上所记述的孔子损益观，它跟孔子的儒学思想是一脉相通的，可以说是儒学思想的重要组成部分。缺少了孔子损益观，儒学思想体系就难以立起来，对此不可不察。因为孔子的天道观形成于晚年，在前期思想体系中（如《论语》）尚未掌握宇宙的损益法则，通过晚年潜心研《易》，才从《损》、《益》卦中找到了宇宙的普通法则（指与“人道”相对应的“天道”），从而完善了后期思想体系（如《中庸》、《系辞》）。这个宇宙的普遍法则就是《损》、《益》卦义反映的宇宙法则：“春夏虽然是万物生长的季节，但是生长已经包藏着衰老的因素；秋冬虽然是万物衰老的季节，但

是衰老中又包含着下一次的新生。生长→衰老→再生长→又衰老，在对立中得到无限的发展，在相反中达到相承的效应。宇宙规律是在无限损益循环中，波浪起伏，兴衰交替。”^①掌握了这个法则也就可以掌握宇宙运行的奥秘。这就是为什么孔子晚年对《易》如此沉迷，竟然达到“居则在席、行则在囊”和“韦编三绝”地步的重要原因。最后孔子从损益法则中归纳出“《易》道”，即“顺于天地”的天道法则，那就是要顺天而行。这个《易》道虽然看起来很简单，而且毫无神秘可言，但是它却反映了宇宙中最普遍的规律（“天道”）。这样，损益之道也就成为了孔子易学的重中之重。

^① 引自香港哲学家谢宝笙著《易经与孔子的蝉蜕龙变》第47—48页，华夏出版社1995年5月第1版。

第四章 《论语》体现的易学思想

《论语》是孔子死后，由孔门弟子编纂的一部记载孔子及其学生言论的儒家经典。《汉书·艺文志》介绍说：“《论语》者，孔子应答弟子、时人及弟子、相与言而接闻于夫子之语也。当时弟子各有所记，夫子既卒，门人相与辑而论纂，故谓之《论语》。”据考，大约距孔子卒年近半个世纪，《论语》才最后成书（见图4-1）。《论语·述而》篇记孔子之语说：“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”可见《史记》“孔子晚而喜《易》”的说法是有根据的。《史记》关于孔子与《周易》的记载，除了“序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》”不可信外，其他不仅可信，而且较《论语》更加详细，更加合理。《史记》说：“孔子晚而喜《易》，序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。读《易》，韦编三绝。曰：假我数年，若是，我于



朱熹根据刘君所见他本，认定《论语》所记“加”为“假”字之误，“五十”为“卒”字之误，理由是其时孔子年已七十。言下之意孔子自叹时间无多，能假数年，便可“卒以学《易》”。其实这是不能成立的。卒者终也。孔子虽是晚年喜《易》，但既已“韦编三绝”，而且又“序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》”，说明孔子于《易》已经烂熟胸中，深有研究，何“卒学”之有？孔子虽晚而喜《易》，但不一定非是七十。其言确有自叹之意，但

81

孔子虽然是晚而好《易》，甚至还希望“五十以学《易》”，但并不等于孔子在五十岁以前不懂《易》，不用《易》，因为周时人学《易》、用《易》不是一门学问，而是一种时尚、一种习惯，何况孔子？“喜”与“学”在这里表示的是一种超乎时尚与习惯的癖好和探究，而不是一般的喜爱和学习。以此之故，以记孔子言论为主要内容的《论语》仍然有着丰富的《易》理内容。

一、《论语》表现的天道观

天道是构成《易》理的基础，《系辞》说：“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。方以类聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，变化见矣。”又说：“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，悬象著明莫大乎日月。”由此观之，天道也就是《易》道。

孔子似乎未系统谈过天道，《论语》记子贡言语说：“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”“不可得”似又不是完全否定之辞，有极言得之不易之意，故朱熹作注说：“言夫子之文章日见乎外，固学者所共闻。至于性与天道，则夫子罕言之，而学者有不得闻者。盖圣门教不躐等，子贡至是始得闻之，而叹其美也。”（《四书集注·公冶长第五》）但子贡“至是始得闻之”的是什么呢？《论语》并无记载，可知朱熹也只是凭“不可得”的语气断定的。朱熹以前程颐也说过：“此子贡闻夫子之至论而叹美之言也。”夫子至论何在，也未能指出^①。

然则在《论语》中孔子是否完全未论过天道呢？也不是，概

^① 马王堆汉墓出土帛书《易传·要》篇记载孔子与子贡谈《易》，正是“始得闻之”的有力证据，值得重视。参见本书第三章的介绍。

括《论语》所记，孔子及其弟子论天道可分三种情况，一是泛论，二是论天，三是论天命或命。但无论是泛论、论天或论天命，都是零碎的、非系统的，都是由某事引起或证明某事而发的。

虽无专门的论述，但孔子对天道中一些与《易》理有关的观点，仍然清楚明了。和《周易》一样，孔子也认为时空是无限的，品物是流行不已、过往续来的。《论语·子罕》记载说：“子在川上曰：逝者如斯夫，不舍昼夜。”这是孔子对着滔滔不尽的流水发出的感慨。这个感慨反映了孔子哪些思想呢？古人曾仔细作过琢磨，宋理学家们更是探究幽深，引伸开发。朱熹作注说：“天地之化，往者过，来者续，无一息之停，乃道体之本然也。然其可指而易见者，莫如川流，故于此发以示人，欲学者时时省察，而无毫发之间断也。”说明是以水喻学业的连续性。程颐说：“此道体也，天运而不已，日往则月来，寒往则暑来，水流而不息，物生而不穷，皆与道为体，运乎昼夜，未尝已也。是以君子法之，自强不息；及其至也，纯亦不已焉。”指的自强不息的精神（以上所引均见《四书集注·论语卷五》）。程说虽比朱说开阔，但仍不离道体，为他们的理学服务。

孔子的感慨不一定如程颐、朱熹所说的道体本然，但由水流不息而想到物生不穷，空间与时间的无限性，以及时间的一维性，应该是合理的。不仅如此，孔子还看到了客观事物的多样性，包括异类异种的多样性和同类同种的多样性，不同条件下的多样性和相同条件下的多样性。《论语·子罕》篇记载说：“苗而不秀者有矣夫！秀而不实者有矣夫！”谷生曰苗，扬花曰秀，成谷曰实。同是谷苗，同长一处，各种客观条件均同，然而有只长苗不扬花的，有只扬花不结实的，也有虽结实而不饱壮的。既然客观条件全同而区别如此之大，人们就不能不追究其主观因素了。推之人事，无论学业、事业，有坚持到底的，有半途而废的，甚至有功亏一篑的。在同一条件下，有全成功的，有半成功的，还有一事

无成的，其或全、或半、或无，完全取决于自己的主观努力。孔子说这番话，既反映了客观事物的必然，又说明了人的治学、治事的不可不勉。

《论语》记事大多是单条的语录，但也有用对话形式展开的。《论语·阳货》记载说：“子曰：予欲无言。子贡曰：子如不言，则小子何述焉？子曰：天何言哉？四时行焉，百物生焉。天何言哉？”

这是一则记载孔子关于天地运行规律的语录。天地的运转是无声无息的。它无需宣言、公告之类的声明，也不必传媒、舆论之类的渲染，然而人人都能感觉到它的存在。它的规律是有痕有迹的，春去秋来，寒来暑往，明白示人，但谁也改变不了它的运行。

孔子言语虽然简单，却概括了天地运行的规律和做人的原则，尤其是做“大人”的原则。大人做大事，目标大，影响深，反映强烈，有如天地运转，但如若不注重于自身的修养、行事的得失，而一味借助权力作人为的夸张渲染，那就完全背离了天道，所以孔子说“天何言哉？四时行焉，百物生焉。天何言哉？”

再者，天地的运转是通过四季的交替、百物的生长来体现的，苟无四时交替、百物生长，人们也就无法感觉到运行的存在。推之人事，大人们苟无可称的业绩，行事不仅于人民无益，反而有害，渲染再多，人们依然感觉不到他的存在；或者虽然明显地感觉到了，但人们厌恶他的存在。这就是孔子所说的天道，无可违抗的天道！

天道既然不可违抗，人们就不能不有所畏惧了。《论语·季氏》记载孔子言论说：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮圣人之言。”朱熹注释说：“天命者，天所赋之正理也。知其可畏，则其戒谨恐惧，自有不能已者，而付畀之重，可以不失矣。……（小人）不知天命，故不识义理，而无所忌惮如此。”（《四书集注·论语卷八》）。天命不

是理，而是客观存在的不可抗拒的规律，如夏日必热、冬日必寒，人只有掌握它、适应它，热天降暑，冬日防寒，才能健康不病。谁如果与之对抗，天热偏要冒暑，天寒偏要卧冰，就无异于自取灭亡。以此之故，天命不可不畏。但畏天的思想是以知天的常识为前提的。婴儿无冬寒夏暑的常识，自然不畏天，苟无大人的照护，任何婴儿也无法熬过严冬酷暑。同样的道理，“小人”不知天，因此也不畏天。于是灾难降临了。当然，不知天指的是某些隐蔽难知而又切实关系着人的吉凶祸福的内有规律，而不是浅显易见的寒来暑往。唯其如此，不知天、不畏天的往往不是“小人”，而是手握大权的“大人”。小人资本小，无力与天命对抗，即使对抗，其结果也无非毁了一身一口，最多旁及妻儿子女。大人有权力为依托，敢于与天命对抗，而愈是权大的人愈敢对抗，于是强不知以为知，强不能以为能，强不可以为可。结果饿殍塞途，哀鸿遍野。有鉴于此类严重后果，孔子才提出“畏天命”的论题。

“天命”反映了客观的必然规律，所以是极具权威的，今“天命”与“大人”、“圣人之言”相提并论，是否言过其实呢？朱熹察觉到了这一点，于句中作注说：“大人、圣言，皆天命所当畏，知畏天命，则不得不畏之矣。”（同上）朱熹用天命统摄大人与圣人之言，作出“大人、圣言皆天命所当畏”的违反孔子本意的解释。其实，大人、圣言都甚可畏，其效力不亚于天，乃至高过于天。大人者大有权之人也，权力所在，生杀予夺由之，焉得不畏？至于圣人之言，虽然不可全畏，但其中反映了客观真理的真理部分，不可不畏。谁不畏他，谁就得碰壁。比如孔子说的“过犹不及”，本是真理，然而有人就是反对，以为凡事必过，结果头破血流，无可收拾。

认识客观规律并不是一件容易的事，《论语·为政》记载孔子自己的体会说：“吾十有五，而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲不逾矩。”孔子是五

十岁而懂得天命的，在此以前经历过十五岁开始的立志阶段，三十岁形成的自立阶段，四十岁才有的不惑阶段，足见知天之不易。至于六十岁的耳顺，七十岁的“从心所欲不逾矩”，言多夸张，不可全信，人要做到“声入心通”的耳顺地步已经很难，而要“从心所欲不逾矩”，恐怕只是理想，而非现实了。

此外，《论语》一书还记载了不少孔子及他人有关天道、天命或天与命的其他言论。如《八佾》篇记仪封人的话说：“天将以夫子为木铎。”《先进》篇记颜渊死孔子的痛哭呼号：“噫！天丧予！天丧予！”《述而》篇记孔子自信桓魋不能把他怎么样：“天生德于予，桓魋其如予何？”《雍也》篇记孔子因见南子对子路的发誓表白：“予所否者，天厌之！天厌之！”因并非谈天道，故不取。

二、《论语》反映的中和思想

中和是《周易》中一个非常突出而又至关重要的思想。也唯其如此，才深深影响了各学派，也同样影响了儒家，而首先影响的是集大成的孔子。《论语》一书记载了孔子及其弟子关于中和的诸多言论，特别是关于持中的言论。

《论语》表现持中思想最为突出的莫过《先进》篇记载孔子对子张、子夏等人的评价。《论语·先进》记载说：“子贡问：师与商也孰贤？子曰：师也过，商也不及。曰：然则师愈与？子曰：过犹不及。……柴也愚，参也鲁，师也辟。”

这里着重评价了子张和子夏的高下，旁及子羔、曾子、子张的性格。评论是因子贡的提问引发的，子贡问：“子张与子夏谁更贤？”孔子回答说：“子张过头，子夏不及。”通常人的认识，过头比不及好，所以子贡说：“然则子张超过子夏？”于是孔子提出了他的真理性极强的命题：“过犹不及。”子张何以过，子夏何以不及？朱熹注释说：“子张才高志广，而好为苟难，故常过‘中’；子

夏笃行谨守，而规模狭隘，故常不及。”（《四书集注·论语卷六》）朱熹是就子张和子夏两人的才能及其表现说的。子张才高，思想敏锐而且又好表现，所以往往过头。子夏为人谨慎，思路较窄，故往往不及。何以过犹不及呢？朱熹注释说：“道以中庸为至，贤智之过，虽若胜于愚不肖之不及，然其失中则一也。”（同上）朱熹是说“道”以“中”为至好，贤能智慧的过头表面看来优于愚与不肖，但其离中的性质却是一致的。其实何止“道”，任何事物都以适中为好，以中为贵，而愈是科学性强、精密度大的，愈要适中，愈不能离中，社会现象如此，物理现象如此，化学现象更是如此。虽然“中”的概念是从《易》理的中位引出的，但在任何领域都是真理，而孔子“过犹不及”的精当概括更促进了这一真理的普及。

孔子的评论还旁及了子羔与曾子，对他们的评价同样是从过与不及的角度提出的。孔子以子羔为愚。子羔何以愚？朱熹的注释作了很好的回答。朱熹说：“愚者知不足而厚有余。《家语》记其足不履影，启蛰不杀，方长不折。执亲之丧，泣血三年，未尝见齿。避难而行，不径不窞，可以见其为人矣。”（同上）姑不论其他，仅“避难而行，不径不窞”，也足见其人之迂了。避难逃命，唯恐走之不速，而子羔却不走小路，还坚持从大门出入，死守着“君子行不由径”的训条，其迂腐也确实可观了。不过子羔的戒律都是有来由的，他的迂腐就在于执行过死、执行过头，以致孔子用愚字给作了概括。什么叫愚？朱熹解释得好：愚者，聪明不足而忠厚有余也。愚是具有两重性的，就聪明而言他又不及，就忠厚而言则又过头。故此种人既可笑而又可悲。

过头与不能持中的表现是多方面的，孔子在《论语》中先后提及的有为政、待人、生活、言辞诸方面。《子路》篇记载说：“子夏为莒父宰，问政。子曰：无欲速，无见小利。欲速，则不达；见小利则大事不成。”莒父是鲁国的邑地，在今山东莒县西。子夏

去莒父做地方官，请教孔子，孔子说“无欲速”。历来为官者总希望自己在最短的时间内有最显著的政绩，结果往往把好事办成坏事，民怨沸腾，自己也弄得焦头烂额。

政治上有些大原则看来复杂，其实还是个持中的问题。《论语·颜渊》篇记载说：“齐景公问政于孔子，孔子对曰：君君，臣臣，父父，子子。公曰：善哉，信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，虽有粟，吾得而食诸？”齐景公虽不得善终，但聪慧可嘉，一点而破。君君、臣臣、父父、子子就是要持中，要守恒，君臣父子各在各位，各自履行自己的职责，无过无不及，君像君，臣像臣，父像父，子像子，如此天下必治。君不君、臣不臣、父不父、子不子就是违反了持中守恒的原则，或过或不及，以致君不像君，臣不像臣，父不像父，子不像子，如此天下必乱。

与政治原则的持中相比，日常生活的持中更普遍、更现实、更具操作性。比如生活的奢俭、仪容的温猛、助人的多寡，以及报答的厚薄，无不有个适度问题，也就是持中问题。《论语·述而》记孔子言论说：“奢则不孙（逊），俭则固；与其不孙（逊）也，宁固。”奢与俭都是失中的表现，奢者过头，俭则不及。但这回孔子例外，说两者比较，俭的丢人比奢的不逊要好。

助人是美德，但也得量力而行，做得适度，否则也是失中。《论语·公冶长》记孔子言论说：“孰谓微生高直？或乞醯焉，乞诸其邻而与之。”微生高鲁国人，有为人直爽之名，孔子对此提出了疑问：“谁说微生高直爽？别人向他借醋，自家没有，向邻人借了再借给别人。”有就有，没有就没有，这才叫直爽。自家没有向邻人借了来以充其有，自然是不直了。其所以不直，是因为过头的热情。自己没有向他人借了来帮助人，自然过头，自己有是否可以任意帮助呢？也要看情况。《论语·雍也》记载说：“子华使于齐，冉子为其母请粟。子曰：与之釜。请益，曰：与之庾。冉子与之粟五秉。子曰：赤之适齐也，乘肥马，衣轻裘，吾闻之也，

君子周急不继富。”孔子认为，在经济上助人的原则应该是周济他的急用，而不是帮助他致富。孔子派公西赤（子华）使齐，公西赤轻裘肥马，甚是排场。冉有怕公西家困难，为其母请粟，孔子叫给粟一釜，六斗四升。冉有以为少，孔子说再给他二斗四升。冉有自作主张，给粟五秉，计八十斛。孔子以为不妥，于是说了上面那番话。周人之急是必要的，帮人致富就不必要了，故谓之过。

帮人如此，回报亦是如此。《论语·宪问》：“或曰：以德报怨，何如？子曰：何以报德？以直报怨，以德报德。”孔子认为，回报人也要适度，不能故做慷慨。他人于你有怨，你用德回报，看来很大度，但如有人为你帮了忙，作了好事，又如何报答呢？前者既过，后者就势必不及了。正确的原则应该是“以直报怨，以德报德”。直者值也，相当的意思，该报多少报多少。直者不屈也，报也可，不报也可，以自己不委屈为原则。至于德，自然应当以德相报的。

同样的道理，人们言辞颜色也是不能过头的。《论语·公冶长篇》记载说：“子曰：巧言令色足恭，左丘明耻之，丘亦耻之。匿怨而友其人，左丘明耻之，丘亦耻之。”足者过也，巧言令色而过于恭敬，以此讨好人，取媚人，使孔子、左丘明感到羞耻。隐瞒对其人的怨恨而与其人交往，更使人讨厌。其所以羞耻，所以讨厌，都是因为行为过头。

孔子是最善于言传身教的良师，《论语·述而》记载其日常仪容说：“子温而厉，威而不猛，恭而安。”温厉、威与不猛、恭敬安泰，都是对立的统一。温而不厉则不及，厉而不温则过头，温而厉，正好中和，恰到好处。朱熹为之作注说：“厉，严肃也。人之德性，本无不备，而气质所赋，鲜有不偏。惟圣人全体浑然，阴阳合德，故其中和之气，见于容貌之间者如此。”（《四书集注·论语卷四》）

《论语》言“中”甚多，卷终《尧曰》篇以尧的训辞形式说：

“尧曰：咨，尔舜！天之历数在尔躬，允执其中。四海穷困，天禄永终。”意思是说，祚命长短，全取决于自己，取决于行事之能否持中守恒。一旦出现偏颇，四海穷困，你这国君的祚命也就永远终结了。可见告诫之深，更可见持中之重要。

《论语》论和，涉及不多，明显议及的有两处。一是《学而》篇所说：“有子曰：和为贵。先王之道斯为美，小大由之。有所不行，知和而和，不以礼节之，亦不可行也。”有子是孔子弟子，姓有名若，是《论语》中紧接孔子出现的第二人。礼是什么？朱熹解释说：“礼者天理之节文，人事之仪则也。”（《四书集注·论语卷一》）其实礼不仅是仪则，还可包括各种刑罚以外的典章制度。典章制度旨在于社会群体之和，而社会群体之和又需要典章制度的约束，于是构成了有子“礼之用，和为贵”的命题。这个命题是先王称许的，是用之小大无不适宜的。

另一处是《子路》的记载。“君子和而不同，小人同而不和。”和与同是互相对立的，和则不同，同则不和。因为各种不同的原因形成的差异，要求绝对一致是不可能的。只有求大同，存小异，“和”才有现实的可能，故君子尚和而不尚同。小人无此气度，尚同而不能尚和。

三、《论语》中的刚柔之说

刚柔是万物无不具有的内在因素，更是构成《易》理的基本材料，故言《易》不可不言刚柔。孔子一生倡仁，很少正面论刚柔，故反映在《论语》中有关刚柔的论述无多。不过孔子的仁是揉合了刚与柔的，从某种意义讲，孔子论仁也就在论刚柔。如《论语·公冶长》篇记孔子答孟武伯问：“孟武伯问：‘子路仁乎？’子曰：‘不知也。’又问，子曰：‘由也，千乘之国，可使治其赋也，不知其仁也。’‘求也何如？’子曰：‘求也，千室之邑，百乘之家，

可使为之宰也，不知其仁也。’‘赤也何如?’子曰：‘赤也，束带立于朝，可使与宾客言也，不知其仁也。’”

孔子在这里论及了他的三位弟子，肯定了他们各自的才能和特长，但不承认他们能仁。首先评论的是以豪放、勇敢著称的子路，说他能治赋治兵，却不知仁。实际上是说他刚而不柔。第二个评论的是冉有。冉有当时在鲁卿季孙氏家为宰，颇得季氏的信任。但其人软弱，该说的话不敢说。最典型的是季氏以诸侯礼祭泰山，冉求不敢提出意见，柔而不刚，故也不能知仁。最后评论的是公孙赤。公孙赤此人大概也是盛气有余而谦让不足的，观其使齐轻裘肥马的排扬便可想见，实则是刚有余而柔不足，因而也“不知其仁也”。

《论语·公冶长》同时还记有孔子和子张的一段对话：“子张问曰：‘令尹子文，三仕为令尹，无喜色；三已之，无愠色。旧令尹之政必以告新令尹，何如?’子曰：‘忠矣。’曰：‘仁矣乎?’曰：‘未知，焉得仁!’‘崔子弑齐君，陈文子有马十乘，弃而违之。至于他邦，则曰犹吾大夫崔子也，违之。之一邦，则又曰：犹吾大夫崔子也，违之。何如?’子曰：‘请矣。’曰：‘仁矣乎?’曰：‘未知，焉得仁!’”

子张接连提出两个人问孔子，一是楚国的原令尹子文，一个是齐大夫陈文子，楚令尹子文曾先后三次为令尹，接任时没有得意之色；三次去职，离职时没有失意之色，而且卸任时要认真负责地移交。但孔子只说他忠，不说他仁，原因是在位时政绩不著，作为不大，反映在性格上柔有余而刚毅不足。齐国大夫陈文子是个不同流合污的人，他在齐国有马四十匹，但因为崔杼弑齐君，他看不惯，毅然舍弃家财，去到别国。春秋系乱世，别国政治也不理想，陈文子感到执政的大臣和齐国差不多，于是再离开，再去另一国。不想另一国也不理想，同样是崔杼之类的人物掌权，于是又离开，另求别的去处。如此洁身自好，算不算仁？孔子回答

仅是清高而已，并不能算仁。原因在哪里呢？毅然离去，虽然也是刚的表现，但仅是脱离，而不能与之抗争，同样是柔多刚少，故不能算仁。

孔子认为刚柔的表现是多形式的，因而对仁的要求也应是不同的。《论语·微子》篇说“微子去之，箕子为之奴，比干谏而死。孔子曰：殷有三仁焉。”微子、箕子、比干对纣王无道的劝阻都作了积极的努力，但形式不同。比干每事都谏，惹恼了纣王，以致被杀。箕子虽谏，但有一定控制，故纣王虽恨而未至非杀不可的程度，故只囚而为奴，留了他性命。微子数谏不听，火了，干脆离开。孔子认为三人都是刚毅果敢的表现，都能称之为仁，所以说“殷有三仁焉”。

孔子论仁虽然强调刚柔相济，但总的来说更注重刚的一面，这是和《周易》刚贵柔贱的思想分不开的。《论语·卫灵公》记载说：“子曰：志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”什么叫志士仁人呢？不因生害仁，而是要杀身以成仁，人为了自己的理想到了杀身殉志的地步，自然是至刚而不柔了。《论语·子罕》也说：“子曰：三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”要夺三军之帅，自然不易，但毕竟可夺，而匹夫之志竟不可夺，可知其刚烈坚强。唯其如此，孔子才为之赞美。与之相反，乃是柔而不刚的，孔子则大加鄙视。《论语·阳货》：“子曰：乡原，德之贼也。”原即愿字。愿者，谨良善之谓，即乡人称颂的老好人。朱熹作注说：“乡愿，乡人之愿者也。盖其同流合污，以媚于世，故在乡人之中独以‘愿’称。夫子以其似德非德而反乱乎德，故以为德之贼而深恶之。”（《四书集注·论语卷九》）孔子之所以深恶，就是他是老好人，毫无原则性，自然也就毫无阳刚之气了。

人的刚健主要表现在意志上，表现在行事上，但有时也表现在并不起眼的小事上。《论语·子罕》：“子曰：衣赀绖袍，与衣狐貉者立而不耻者，其由也与？”披着破烂的麻布衣与穿狐貉皮衣的

人并立，其贫富悬殊和仪表高下已经是天渊之别了，然而能泰然自若，该要有多大的自尊和自信，于此最见人的刚强和勇气，孔子以为只有子路（仲由）能做到。

从《论语》的记载看，在孔子的心目中，刚的标准似乎比仁更高。能得到孔子许可的仁人虽然不多，但毕竟还有管仲、颜渊以及微子、箕子、比干等，而刚在整部《论语》中未曾肯定过一人。《论语·公冶长》：“子曰：吾未见刚者，或对曰：申枋。子曰：枋也欲，焉得刚？”申枋，或作申党，孔子弟子，事迹不详，但既有人在孔子面前说他能够称得上刚，说明他的刚毅果敢在他人之上，而孔子说申枋多欲，“焉得刚”，人多欲就必有私，有私就会在关键时刻低头，其不能刚是必然的，但谁又能按孔子的要求真正做到刚呢？“吾未见刚者”，孔子生前一个也未看到。可见为仁难，为刚更不易。因而，也难怪孔子死去近 1400 年后的宋儒要从“无欲”入手，重建儒学，呼吁造就国家急需的刚毅有为之士，去挽救内外忧患的宋王朝了。

第五章 孟子对《周易》 思想的发挥

孟子（前 372—前 289 年），名轲，字子舆，战国时期邹（今山东邹县东南）人。其幼年丧父，家境贫困，在母亲的严格教导下，刻苦学习，经过子思门人的精心指教，通研《五经》，成为一代大儒。后人用孔子和他的名字命名儒学为“孔孟之道”。（见图 5-1）

在先秦诸子中，孟子是对《周易》琢磨最透、领会最深、发挥最为出色的人，其特点是不讲卦爻，不拘泥文字，不分义理象数，只注重它的精神实质，而又能融会贯通，运用于实际。在整部《孟子》中无一处提及《周易》，更无一处引用《周易》，而其言论却处处充满了《周易》思想，处处闪耀着《易》理的光辉。它特别善于在一些具体问题的阐述中自然而生动地将《易》理的奥秘精微发挥得淋漓尽致。

一、对继善成性思想的发挥



图5-1 孟子

《易》的主旨在《乾》，而《乾》的主旨在善。《乾》卦卦辞：“元亨利贞。”《易传·文言》解释说：“元者善之长也。”《易传·系辞》说：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”元者始也，天地之始是什么性质的呢？《文言》说“善之长也”，《系辞》说“继之者善也”。《文言》说善是就既成的天地而言的，所以说“善之长”。《系辞》说善是指未成的天地而言的，所以说继之者善也，都是说的

的天地本质是善，其具体表现是能覆载万物，生成万物，一片仁慈之心，所以说“天地之大德曰生”。推之人事，人的本性是什么呢？是与天地一致为善呢，还是与天地相反为恶呢？或者从天地的兼收并蓄引伸出有善有恶、无善无恶呢？在这个问题上，孟子高扬人性本善的大旗，两千余年来深深地影响着中国的伦理道德。

孟子认为，人之性善，是先天的，而不是后天的，是“我固有之”的，而不是来自外部的。何以见得是我固有而非外来呢？他举出了“人皆有不忍人之心”来论证自己的观点。孟子说：“所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心，非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。”（《孟子·公孙丑上》）

何谓人皆有不忍人之心，孟子举出了上述的例子，一个小孩眼看就要掉进水井了，凡是看到了当时情景或是闻到哭声的人没

有不十分紧张恐惧，担心害怕的，惟恐小孩掉了下去，为什么会有这种心理呢？孟子排除了各种外来的因素，认为是生来俱有的不忍人之心，这就叫本性。于是据以推断：“恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。”（《孟子·告子上》）而恻隐之心、羞恶之心、恭敬之心、是非之心都是美德，都是善，可知人的本性是善。

孟子不仅认为善的本性是人固有的，由善引伸扩展的仁义礼智也是固有的。孟子据此推论说：“恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。”（《孟子·告子上》）

孟子不把仁义礼智看成是一种教化的结果，而视为是人本身固有的良知良能。孟子说：“人之所不学而知者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲者；及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也；敬长，义也。无他，达之天下也。”（《孟子·尽心上》）“孩提”指一岁左右的小孩，能孩孩发笑，故叫“孩”；知道要人提抱，故叫“提”。人在“孩提”之际，应该说还未曾受到社会的影响，却知道亲自己的亲人，由此可知良能良知都是天生的，而不是后天才有的。

告子不同意孟子人性本善的说法，认为人性无所谓善恶，然而可善可恶。他以流水作比喻说：“性犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流。人性之无分于善与不善也，犹水之无分于东西也。”（《孟子·告子上》）

告子以水流无分于东西来比人之性的无分善恶，认为全是外界的影响所致。孟子反驳说：“水信无分于东西，无分于上下乎？人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。今夫水，搏而跃之，可使过颡；激而行之，可使在山，是岂水之性哉？其势则然也，人之可使为不善，其性亦犹是也。”（同上）

水的流动确实是不分东西的，往东流，往西也流。然而却分

上下，往上不流，往下则流。孟子认为，不分东西不是水的本性，分上下才是它的本性，水的本性无有不下，就像人的本性无有不善。水是不是也有向上流的时候呢？有。但那是势使之然，而不是它的本性。比如，你对着流水猛一掌，它可以超越你的面颊；如采取特殊的处置，还可以引向山顶。而无论是超越面颊和引向山顶都是“势”所使然，并非水的自然本性。既然水的趋下之性可以逼而使之向上，人的善的本性亦逼而使之成恶也就成了自然之理了。

孟子以水比性的这段议论尽管不无牵强，但也不是全无道理。人之为不善不一定全由谁强制，但环境的影响至关重要。一旦环境形成了一种不善的势，许多本来是善的，也会变成不善；不是自己愿意变，而是势所使然，不得不变。比如在盗贼满山的地方和时代，凡有为盗条件者很少不为盗，原因是形势所逼，不为盗无以自存；不是钱米无着不能自存，而是直接威胁着生命安全不能自存。于此时也，只有加入诸盗一伙，才能自保，否则必遭戕灭。在这种情况下，要使人不为盗，就必须折盗之势，彻底剿灭山中之盗，但山盗并非那么好剿，剿完这山有那山，剿完此地有他地。故明儒王阳明提出不但剿山中贼，还要剿“心中贼”。贼从何来？这倒不是“人固有之”的，而是社会造成的，分配不公，政治腐败，恶吏横行，不敢言而敢怒，于是就有了山中贼，也有了“心中贼”。

告子觉得孟子用水性比人性不切，因为人与水并不同类。所谓不同类，是指人是有生命的，而水则是无生命的，于是指出：“生之谓性。”（《孟子·告子上》）意思是说性只能存在于有生命的活物中。水非活物，故不能与人比。但即使同是活物，也不一定有相同的本性，于是孟子反驳说：“然则犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性与？”

孟子是雄辩家，能轻而易举地击败对方，尽管也经常夹杂一

些诡辩。那么人与牛狗的本性究意是同还是不同呢？对此，朱熹作过一条长注。朱熹说：“性者，人之所得于天之理也；生者，人之所得于天之气也。性，形而上者也；气，形而下者也。人物之生莫不有是性，亦莫不有是气。然以气言之，则知觉运动人与物若不异也，以理言之，则仁义礼智之禀岂物之所得而全哉？此人之性所以无不善而为万物之灵也。告子不知性之为理，而以所谓气者当之。所以然者，盖徒知知觉运动之蠢然者人与物同，而不知仁义礼智之粹然者人与物异也。孟子以是折之，其义精矣。”（同上）

朱熹在这里实际上将性分成了两种，一是先天之性，一是后天之性。进而又把先天之性说成气，后天之性说成理。并以先天之性为蠢然的知觉运动，后天之性才是粹然的仁义礼智。这样，算是把同有知觉运动的人与动物的性区分开了，孟子正是用这点来反驳告子的。所以朱熹赞扬说“其义精矣”。但这个思想却不合于《周易》。《系辞》说：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”善是继道的结果，而性是成善的体现，因道而有善，因善而成性。《礼记·中庸》也说：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”也认为“性”是上天赋予的，是由道所规定、所统率的。至于仁义礼智等社会道德和行为能力，乃是修道设教的结果。可见朱熹所谓的蠢然、粹然等等只不过是朱熹自己的思想，而不是《周易》的思想，因而也不全是孟子的思想。

人性的善恶问题本来是个很复杂的问题，时人已有各种不同的主张，以此孟子不得不经常面对不同的观点展开辩论。一次，公都子在转述了告子的性无善恶说之后向孟子提出疑问说：“或曰性可以为善，可以为不善，是故文武兴则民好善，幽厉兴则民好暴。或曰有性善，有性不善，是故以尧为君而有象；以瞽叟为父而有舜；以纣为兄之子且以为君，而有微子启、王子比干。今曰性善，然则彼皆非与？”（《孟子·告子上》）

公都子在这里提出的是有关善恶的一连串问题，目的是为了论证性无善恶。提问一连列举了四种情况，一是从社会风化说，文武之时好善，幽厉之时好暴，说明人性可以导之使善，可以诱之使恶；二是从周围影响说，大圣人帝尧为君，竟还有象这样刁蛮不规之徒；三是从血缘关系说，瞽叟这样不慈不义的父亲竟生下了舜这样的善良儿子；四是从家庭教养说，暴君纣王，他的亲叔叔微子、比干，却又都是好人。这些现象该如何解释呢？孟子回答说：“乃若其情，则可以为善矣。若夫为不善，非才之罪也。”就是说性善虽是人的本质和本能，但必须启动、发扬，性动曰情，不启动发扬，仍然只是潜在的性。那些行为不善的人，并不是他不具备这种本能和本质，而是没有发挥这种本能与本质。故接着孟子又说：“求则得之，舍则失之，或相倍蓰而无算者，不能尽其才者也。”数之一倍叫倍，五倍叫蓰。“或相倍蓰而无算者”，意即背离人的本性走得很远。“无算者”，无可数计。众多背离人的本性而走得很远的人，都是因为自己不去寻求，不加发展，所以善的本质无从体现，但不能因此就可以否定善的本质。为了说明这个问题，孟子用牛山之木作为例子，并从而展开议论说：“牛山之木尝美矣。以其郊于大国也，斧斤伐之，可以为美乎？是其日夜之所息，雨露之所润，非无萌蘖之生焉，牛羊又从而牧之，是以若彼濯濯也。人见其濯濯也，以为未尝有材焉，此岂山之性哉！虽存乎人者，岂无仁义之心哉？其所以放其良心者，亦犹斧斤之于木也，旦旦而伐之，可以为美乎？其日夜之所息，平旦之气，其好恶与人相近也者几希，则其旦昼之所为，有梏亡之矣。梏之反覆，则其夜气不足以存；夜气不足以存，则其违禽兽不远矣。人见其禽兽也，而以为未尝有才焉者，是岂人之情也哉？故苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消。孔子曰：操则存，舍则亡，出入无时，莫知其向，唯心之谓与？”（同上）

濯濯，光洁貌，有如用水清洗一般。牛山好好一片森林，只

因为他距城市太近，被砍伐一光。本来它还有再生的能力，无奈光山又成了牧场，牛踩马踏，于是就成了光秃秃的山包了。那些不了解此山历史的人从眼前的现象出发，以为它从来就是一座不长草木的光山，自然不合乎事实。据此类推，人也不能以现象当本质。人的仁义之心也和牛山能长树木一样，本来是存在的，只是因为良心的放纵，就像树木之于斧子，旦夕砍伐，被毁坏了。因为毁坏的程度过大，以致失去了再生的能力，于是离人的本质越来越远，而离禽兽的本质越来越近，最终竟等同于禽兽，但我们决不能因为他已经成了禽兽而否定他曾经存在过的人的本质。最后，孟子综合人心与山木说：“苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消。”消者亡也，不得其养，有物也会消失，也会泯灭，充分强调了后天的作用。

那么，如何才算是得其养呢？孟子说：“虽有天下易生之物也，一日暴之，十日寒之，未有能生者也。吾见亦罕矣，吾退而寒之者至矣，吾如有萌焉何哉？”（同上）一暴（温暖）而十寒，再容易生长的东西也无法生长。作为社会现象，暴与寒的条件是同时存在的，暴进而寒退，寒长而暴消，如果不择暴弃寒，避寒就暴，即使有向好的方面发展成长的愿望，也是徒然的，所以说“如有萌焉何哉”。

养性不能一暴十寒，也不能因小害大，这里有个“养”的方法问题。公都子问孟子：“均是人也，或为大人，或为小人，何也？”（《孟子·告子上》）孟子回答说：“从其大体为大人，从其小体为小人。……耳目之官不思而蔽于物，物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也，此天之所与我者。先立乎其大者，则其小者不能夺也，此为大人而已矣。”

孟子认为，大人之所以能成为大人，是因为他能养其大，即陶冶其心志，注意思考，不蔽于耳目，一事当前有自己的思考，有自己的见解，这就叫立其大。然则什么叫小呢？孟子说：“养其一

指而失其肩背而不知也，则为狼疾人也。饮食之人则人贱之，为其养小以失大也。”（《孟子·告子上》）饮食之人指专门讲究吃喝的人。

孟子以为养心为大，养体为小。大人着意于养心，有思想，有境界，故成大人，小人一味养体，饱食终日而无所用心，故成小人，这就是孟子著名的养心与养体之说。这里的大人、小人不是权力大小之谓，而是有无德行以及德行高低之谓。

如何养心呢？孟子认为养心的最大要领在于寡欲。孟子说：“养心莫善于寡欲。其为人也寡欲，虽有不存焉者寡矣。其为人也多欲，虽有存焉者寡矣。”（《孟子·尽心下》）存与不存，指的是人的善的本性。为人寡欲，虽然也有不能保留和发挥善的本能和本性的，但为数极少。为人多欲，虽然也有能保留和发挥善的本能和本性的，为数也极少。这里，孟子作了有条件的判断，没有绝对化。而其强调善的本能和本性，却是始终如一的，对《周易》继善成性思想的发挥是充分的、大胆的。

二、对乾道刚健思想的发挥

刚健是《周易》一个至为重要的思想，它贯穿于全书，更集中反映在《乾》卦。乾是天，天就是刚，就是健，就是高明，就是博大。刚健是天的本质特点，也是乾道的本质特点。惟其刚健，故能为勿用之龙，能作在田之龙。惟其刚健，才能“终日乾乾，夕惕若厉”。也惟其有不断的奋发进取，而且知进知退，才能跃于田，才能飞于天，才能不作有悔的亢龙。故《易传·大象》概括《乾》卦的主旨说：“天行健，君子以自强不息。”这就是通常所说的刚健之气，孟子一生，最注重这种刚健气质的修养，也最看重自己的这种气质。一次，告子问他，什么是他所长。孟子回答说：“我知言，我善养吾浩然之气。”告子又问：“敢问何谓浩然之气？”

孟子回答说：“难言也。其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。”（《孟子·公孙丑上》）

浩然之气是什么气呢？孟子作过许多解释，概括起来，就是至大至刚。至大是至为广大，至刚是无比刚健。但这至大至刚的气并不是生来就有的，是需要培养的，“直养而无害，则塞于天地之间”，一直培养而不加损害，它就能充塞于天地之间，这和《彖传》说的“大哉乾元，万物资始，乃统天”的气势是一致的，与《乾》卦九三爻辞“君子终日乾乾”以及《象传》“君子以自强不息”的精神是一致的。

朱熹为了使孟子的养气说与性善的思想相一致，为之作注说：“至大，初无限量；至刚，不可屈挠。盖天地之正气，而人得此生者，其体段本如是也。”朱熹从人性本善的思想出发，以为这浩然之气是生来就有的。原本是天地之正气，人得气而生，所以“其体段本如是也”。朱熹的解释虽然与性善的思想扣得很紧，惜乎失之迂阔。果真如此，则怀抱里的婴儿其气必是更加刚大的了，因为他刚从天地那里下来，其气未曾受到后天的任何损害。

朱熹的解释也不全是自己的见解，是根据程颐的思想来的，只是着意发挥了程颐思想中不合理的一面。

程颐说：“天人一也，更不分别。浩然之气，乃吾气也，养而无害，则塞乎天地之间；一为私意所蔽，则欲然而馁，却甚小也。”（《均见《四书集注·公孙丑章句上》）程颐从天人合一的观点出发，也认为这浩然之气“乃吾之气”，是人生来固有的，但它着重强调的是养与不养的问题。养而无害则塞乎天地之间，一为私意所蔽则欲然而馁。“乃吾气也”，虽然也是说气为人所固有，但强调的程度远不及朱熹。

然则孟子所说的浩然正气究竟是他原本有之的？还是养而成之的呢？孟子自己也没有说得十分清楚，既像原本有的，又像养而成之的。实际的情况是既有原本的，也有养成的。原本有的是

事物的本质，是内在的因素，是可养的基础。惟其有此基础，才有养的可能，才有至大至刚的前途和发展。也惟其有养，才能成为浩然之气，才能发展成至大至刚。这点，从孟子对气的性质和养气原则的解释可以得到证实。孟子说：“其为气也，配义与道，无是，馁也。”（同上），加配了义与道之气，自然不是先天的自然之气，而是社会化了的人伦之气了，它的成分是既有义，又有道。这有义有道之气，不可能是朱熹说的“初”时的气。但朱熹为了自圆其说，在注释中加以发挥说：“配者合而有助之意，义者人心之裁制，道者天理之自然。馁，肌乏而气不充体也。言人能养成此气，则其气合乎道义而为之助，使其行之勇决，无所疑惮；若无此气，则其一时所为，虽未必不出于道义，然其体有所不充，则亦不免于疑惧，而不足以有为矣。”（《四书集注·公孙丑章句上》）

朱熹这则注释既坚持了“浩然之气”的固有性，同时又将此气客观化，以为原本存在这样一种气，有此气则如何如何，无此气又如何如何。而孟子并无此意。孟子是说人要养气，要持之以恒，养而无害，这气就能至大至刚，塞于天地。但养的过程必须配以义道，否则就会疲乏不振。义与道是什么？就是思想，就是品德。“无是，馁也”，这是必然的，因为没有思想内容的纯自然之气不可能持久，不可能有战胜各种艰难险阻的力量。孟子说的是气的性质和养气的方法，而不是说有这么一种配制好了的现行的气。

那么，义与道究竟要如何配气才好呢？孟子说：“是集义所生者，非义袭而取之也。行有不慊于心，则馁矣。”（同上）就是说气要充满着义，以义率气，集义以生气，做到气到义到，气义一体，而不能使义成为外来的东西，这样，才能大，才能刚，才能浩然充沛而不乏不馁。否则，“行有不慊于心，则馁矣”。不慊于心即于心有不满足，不惬意的感觉，只要一出现这种感觉，这气

也就馁了。所以，孟子的养气实际上是养义，只有为人光明正大，才能有浩然正气；有义则有气，无义则无气。孟子这段话的核心在于“集义”。

义应如何集，也有讲究，孟子提出了“勿正，勿忘，勿助长”的三勿原则。孟子说：“必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长也。”（同上）预期曰正，勿正是说不能在事先拉开架势。心勿忘是说心不离义，勿助长说的是不可脱离实际达到的程度而人为拔高，故作姿态。为了说明不可助长，孟子还举了宋人拔苗助长的故事。说明人的集义养气的功夫，有如禾苗之自然生长，有一个必需的过程，任何企图寻找捷径、人为助长的做法都是不能凑效的，“助长”的结果只能是“非徒无益，而又害之”。

集义养气，目的是为了提高自己的气质，养成良好的刚柔并济的理想性格，那么什么才是理想性格呢？孟子曾以古代名人为实例作过比较。孟子说：“非其君不事，非其民不使，治则进，乱则退，伯夷也。何事非君，何使非民，治亦进，乱亦进，伊尹也。可以仕则仕，可以止则止，可以久则久，可以速则速，孔子也。皆古圣人也，吾未能有行焉，乃所愿，则学孔子也。”（《孟子·公孙丑上》）伯夷、伊尹、孔子，古之三圣，其气自然都是至大至刚，充沛天地，但却并不同道，即他们各自的性格不同。伯夷至刚不柔，他的原则是择时进退，以保持着自己的正气不被他物沾污。伊尹化刚为柔，进而不退，以自己的正气感化他人。孔子有刚有柔，因时进退。三者比较，孟子说他都做不到，但他愿意学孔子。实际上也只能学孔子。如学伯夷，高洁不污，最后只能饿死首阳山。如学伊尹，又只能是传说中的英雄，很难成为事实。只有孔子，因时俯仰，能进则进，能退则退，这才是比较现实可行的态度。

孟子认为，在与人的交往上，刚直的原则是必要的，但不能过严，也不能过宽。过严则形成孤傲，过宽则失于简慢，孤傲、简慢都不符合刚直的原则。他举出了两位古代名人作为例子，一是

伯夷，一是柳下惠。孟子说：“伯夷，非其君不事，非其友不友。立于恶人朝不与恶人言。立于恶人朝与恶人言，如以朝衣朝冠坐于涂炭。推恶恶人之心，思与乡人立，其冠不正，望望然去之，若将浼焉。是故诸侯虽有善其辞命而至者，不受也。不受也者，是亦不屑就已。柳下惠不羞污君，不卑小官。进不隐贤，必以其道。遗佚而不怨，阨穷而不悯。故曰，尔为尔，我为我，虽袒裼裸裎于我侧，尔焉能浼我哉？故由由然与之偕而不自失焉。援而止之而止。援而止之而止者，是亦不屑去已。”（《孟子·公孙丑上》）

伯夷是以高度的原则性著称的，连别人的帽子戴得不正他都要生气。柳下惠则相反，和谁都能交往。虽则交往，但决不受他人影响，哪怕是娇艳女人袒臂露胸站在身旁，也不为所动，这就是脍炙人口的柳下惠坐花不乱的典故。两人的共同点是任何时候都不为外界的不良倾向影响自己。其不同点则是方式绝殊。对待不良倾向，伯夷是“望望然去之”，而柳下惠则“由由然与之偕而不自失”，两者都十分可贵，十分难得。但孟子认为两者都不可取。他作出评价说：“伯夷隘，柳下惠不恭。隘与不恭，君子不由也。”（同上）

何谓隘与不恭，宋人孙奭解释说：“此孟子复言伯夷之行失之太清而不能含容，故为狭隘。柳下惠失之太和，而轻忽时人，故为不恭敬。然狭隘与不恭敬是非先王所行之道，故君子不由用而行之也。”孙奭认为：狭隘太清，不恭太和，故先王不行而君子不用。太清必然脱离群众，使自己孤立；而太和则难以自持，真正能“尔为尔，我为我，虽袒裼裸裎于我侧”，而不能浼者，恐怕也就只有传说中的柳下惠了，故不可提倡。

虽然如此，但孟子仍然肯定伯夷、伊尹、柳下惠为人的典范性，以及其人格的社会意义。孟子说：“伯夷，目不视恶色，耳不听恶声。非其君不事，非其民不使。治则进，乱则退。横政之所出，横民之所止，不忍居也……当纣之时，居北海之滨，以待天

下之清也。故闻伯夷之风者，顽夫廉，懦夫有立志……柳下惠不羞污君，不辞小官，进不隐贤，必以其道……故闻柳下惠之风者，鄙夫宽，薄夫敦。”（《孟子·万章下》）

孟子虽然声称他要学孔子，但一生最推崇伊尹，也最维护伊尹，原因是伊尹起于畎亩，位至卿相，匡君救民，改天换地，完整地体现了一个充满浩然之气的大丈夫性格。为此，孟子对伊尹的历史和行事曾着力进行了宣染。《孟子·万章上》篇记载说：“万章问曰：人有言伊尹以割烹要（邀）汤，有诸？孟子曰：否，不然。伊尹耕于有莘之野而乐尧舜之道焉。非其义也，非其道也，禄之以天下，弗顾也；系马千驷，弗视也。非其义也，非其道也，一介不以与人，一介不以取诸人。汤使人以币聘之，嚣嚣然曰：我何以汤之聘币为哉？我岂若处畎亩之中由是以乐尧舜之道哉？汤三使往聘之，既而幡然改曰：与我处畎亩之中由是以乐尧舜之道，吾岂若使是君为尧舜之君哉？吾岂若使是民为尧舜之民哉？吾岂若于吾身亲见之哉？天之生此民也，使先知觉后知，使先觉觉后觉也。予，天民之先觉者也，予将以斯道觉斯民也，非予觉之而谁也……故就汤而说之以伐夏救民……吾闻其以尧舜之道要（邀）汤，未闻以割烹也。”

伊尹最初究意以什么身份见汤，如何得到汤的赏识和信任，说法不一，但在孟子的笔下，伊尹是一位以义道配气最为完美的圣人。其最为难得之处，不在位能乐尧舜之道，非其义不取，非其义不顾；在位能行尧舜之道，以天下为己任，“匹夫匹妇有不被尧舜之泽者，若已推而内（纳）之沟中。”（《孟子·万章上》）

孟子称道伊尹，还有一个重要原因，这就是伊尹在朝，不仅管民，而且管君，支持一切正义的人和事，反对一切不正义的人和事。孟子宣扬说：“伊尹相汤以王于天下。汤崩，太丁未立，外丙二年，仲壬四年。太甲颠覆汤之典例，伊尹放之桐。三年，太甲悔过，自怨自艾，于桐处仁迁义三年，以听伊尹之训己也，复

归于毫。”（同上）

太甲是太丁之子，成汤之孙。太丁去世比成汤早，故不得立。汤死，太甲尚幼，故立了太丁之弟外丙，外丙死，再立仲壬。太甲稍长，继位为君，因为颠覆汤时成法，被伊尹放逐。宰相从来是受皇帝管着的，而伊尹却敢放逐无道的太甲，其气之正，之大，确乎已塞于天地之间，无可复加了。这就是孟子所说的至大至刚。

孟子有一个可贵的思想，认为皇帝并非一定要谁才能做得，有德者当之。他的原则是：“是以惟仁者而在高位；不仁而在高位，是播其恶于众也。”（《孟子·离娄上》）所以当齐宣王问他关于卿大夫的职责时他明确回答说：“君有大过则谏，反复之而不听则易位！”（《孟子·万章下》）易位就是挪动位置，把台上的拉下来，换别的人上去。孟子此语一生，致使宣王“勃然变色”。而这正是孟子浩然之气的本质表现。

什么叫浩然之气呢？孟子借与人讨论何谓大丈夫问题时说：“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道，得志，与民由之；不得志，独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫！”（《孟子·滕文公下》）大丈夫者，胸中有浩然正气而不可屈挠侵夺者也，而这正是乾道的刚健所在。

三、对德位思想的发挥

德与位是《周易》推卦理以及人事的着眼点和着力点。以《乾》卦为例，全卦七爻，无爻不讲德，也无爻不讲位。《周易》认为，位与德是相联系的，又是相分离的。有位必须有德，但有德不一定有位。德与位相比，德是第一位的，有德才有位，先有德而后有位，无德必须去位。对此，《易传·文言》的作者借孔子之口作了十分精当的解释。

“初九曰，潜龙勿用，何谓也？子曰：龙德而隐者也。不易乎

世，不成乎名，遁世无闷，不见是而无闷；乐则行之，忧则违之，确乎其不可拔，潜龙也。”说的是德与位的分离性。历史上有不少这样的高人，有高深的道德修养，有非凡的经世才能，然而澹泊名利，“遁世无闷，不见是而无闷”，是一种不在位的龙，是谓潜龙，也是难得的隐士。

“九二曰，见龙在田，利见大人，何谓也？子曰，龙德而正中者也。庸言之信，庸行之谨，闲邪存其诚，善世而不伐，德博而化，《易》曰：‘见龙在田，利见大人’，君德也。”说的是有德有位而且大有发展的君子，他的位是以自己的德为前提的：言而信，行而谨，去邪存实，有功不居，君人之德。

“九三曰，君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎，何谓也？子曰，君子进德修业，忠信，所以进德也；修辞立其诚，所以居业也。知至至之，可与几也；知终终之，可与存义也。是故居上位而不骄，在下位而不忧，故乾乾因其时而惕，虽危无咎矣。”德与位的增长是应该成正比的，怕的是位愈高而德愈不进，这种人十个有十个摔跤子。为了不摔跤，就必须“终日乾乾”，不断进德修业。

“九四曰，或跃在渊，无咎，何谓也。子曰，上下无常，非为邪也；进退无恒，非离群也；君子进德修业，欲及时也，故无咎。”龙跃于渊，说的是适逢其时，飞黄腾达，而且又吉而无咎，这正是前段进德修业的结果，也是德能适位的表现。

《易传·文言》就这样一爻一爻地解释，直至最后，通篇贯彻着一个德位统一的思想。因为有进德修业的内容，所以德实际上包括了后世所说的才，也就是德才兼备。《周易》的德位观启发了后学，千百年来孜孜不倦，探求进德修业的途径。著名的《大学》、《中庸》，讲的全是这方面的道理。但探讨时往往着重于德的一个方面，而很少像《周易》本身一样，把德和位二者联系起来考察。这点还是《周易》自身作得好，《易传·系辞》：“天地之德曰生，圣人之大宝曰位，何以守位曰仁，何以聚人曰财”，算是道

出了问题的实质。权位是圣人之大宝，圣人有改天换地的作为，改天换地需要权位，所谓有权可使天下，无权不足以使邻里，但权位必须以德行来充实。有德行的人不一定能得到权位，而无德行的人不一定得不到权位，但无德行的人一定守不住权位；侥幸守住一时，也守不住长久。不仅守不住权位，而且要付出惨重的代价。鉴于历史的经验教训，《易传·系辞》提出了“守位”的命题，而且提出了仁以守位的具体原则。

仁以守位是通过施仁政来守住权位，在这个问题上古往今来阐述得最生动、最深刻且又十分大胆的，要算孟子。一卷《梁惠王》，说尽了其间的道理，然则如何以仁守位呢？

一曰保民。位是以民为前提的，无民则无位，故《礼记·大学》说：“有德此有人，有人此有土，有土此有财，有财此有用。”人是一切事业的根本，故保位首先必须保民。梁惠王问孟子，如何才能王天下，孟子回答十分简单：“保民而王，莫之能御也。”如何保民，孟子针对当时的情况提出了“省刑罚，薄税敛，深耕易耨，修孝悌忠信”四事。其时七雄并立，国君们为了竞争的需要，尽量扩充自己的军事力量，对本国人民施行高压政策，严刑峻法，重税厚敛，残酷之至，孟子把这些称之为“杀人”。一次，梁襄王问孟子，天下如何才能安定时，孟子回答说：“定于一”。问：“孰能一之？”回答说：“不嗜杀人者能一之。”为什么不嗜杀人者就能统一呢？孟子解释说：“王知夫苗乎？七八月之间，旱，则苗槁矣。天油然作云，沛然下雨，则苗浡然兴之矣。其如是，孰能御之？今夫天下之人牧，未有不嗜杀人者也；如有不嗜杀人者，则天下之民皆引领而望之矣。诚如是也，民归之，由水之就下，沛然谁能御之！”

或以为孟子说的杀人就是直接砍人头颅，故以为是夸大之词。但北宋史评家苏洵认为并不夸大，他说：“孟子之言，非苟为大而已，然不深原其意而详究其实，未有不以为迂者矣。予观孟子以

来，自汉高祖及光武，及唐太宗，及我太祖皇帝，能一天下者四君，皆以不嗜杀人致之。其余杀人愈多，而天下愈乱。秦、晋及隋，力能合之，而好杀不已，故或合而复分，或遂以亡国。孟子之言，岂偶然而已哉！”

保民的关键在于爱民。官爱民则民爱官，反之，就中了孟子的名言：“君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇。”国君如此，地方官吏亦复如此。一次，邹鲁发生武装冲突，邹人大败，官员死亡甚多，而百姓无一伤亡。邹君十分恼怒，向孟子诉苦说：“吾有司死者三十三人，而民莫之死也。诛之则不可胜诛，不诛则疾视其长上之死而不救，如之何则可也。”

是呀，一场恶斗，死的全是官员，竟无一个百姓，这究竟是百姓不近人情还是官员自身的问题呢？好在孟子是邹国人，了解邹国情况，于是解释说：“凶年饥岁，君之民老弱转乎沟壑，壮者散而之四方者几千人矣，而君之仓廩实，府库充，有司莫以告，是上慢而残下也。曾子曰：戒之戒之，出乎尔者，反乎尔者也。夫民今而后得反之也，君无尤焉。”尤者怨也，孟子劝邹君不要埋怨，因为有司不关心民瘼民病在前，百姓不救长上在后，这就是曾子说的“出乎尔者，反乎尔者也”，也就是一报还一报。故一切贪官恶吏，千万不要以百姓无奈我何而安之若素，一旦有事，报必优先。所以，保民才能保位，虐民难免丧身，这是孟子守位的第一要诀。

二曰不与民争利。在社会尚未进入民主的时代，在民主制度不完善的国度，权位就是资产，而且是一种万能的资产，就像钱币作为通货一样，随时可以转化为自己需要的任何商品，乃至并非商品的商品。而这种资产的限额，又是由掌管的权位大小来决定的，权位愈高，资产愈大。大夫掌管一地，拥有一地的资产；诸侯掌管一国，拥有一国的资产；天子掌管天下，拥有天下资产。这样，位与德的关系被扭曲成位与利的关系。惟其它是被扭曲了的，

非正常的，历史上无时无处不有因位得利，同时又因利丢位乃至丧身的事例。所以，孟子守位的另一要诀是不与民争利。不仅不能争利，而且也不能随便言利。一次，梁惠王说了一句“亦将有以利吾国乎”的话，招来了孟子的长篇大论。孟子说：“王何必曰利？亦有仁义而已矣。王曰何以利吾国，大夫曰何以利吾家，士庶人曰何以利吾身，上下交征利，而国危矣。万乘之国，弑其君者必千乘之家，千乘之国弑其君者必百乘之家。万取千焉，千取百焉，不为不多矣。苟为后义而先利，不夺不餍。未有仁而遗其亲者也，未有义而后其君者也，王亦曰仁义而已矣，何必曰利？”（《孟子·梁惠王上》）

孟子在这里说的不言利，实际上是说不能倡利，如果国家的领导者一味言利，提倡利，鼓吹利，乃至争利，就会造成“上下交征利”的争夺倾轧局面，国家就会瓦解。那么是否可以完全不要利而只讲义呢？不是，孟子的主张是先义而后利，并不是有义而无利。只是义利的先后次序不能颠倒。“苟为后义而先利”，就会形成公开的抢夺，因为不掠夺别人，自己就无法满足。这就叫“不夺不餍”。权位是最能满足个人欲望的，因而也就成了优先抢夺的对象。故国君倡利就可能自失其位。

孟子的主张和《易》的德位观点是一致的，因为义是德的一个重要方面，不过是通过义的反面的利来表现罢了。这里的义与利是作为道德范畴的一对矛盾提出的。不少人曲解了孟子的思想，以为孟子只讲义，不讲利，只要精神，不要物质。这些人实质上是把生存需要和道德需要混为一谈，最终混淆了人与动物的区别。人和动物都需要生存条件，但人的获取是必须符合义的原则的，只有动物的获取才能不择手段。然而动物不择手段的获取又随时可以成为另一动物获取的对象，这就是权位力得而不能力守的原因所在。

三曰与民同乐。与民同乐是一切统治者最爱用以标榜自己的

话题，然而大多徒有其名，并无其实，很难有孟子所说的与民同乐，与民同乐的实质是人际关系协调的体现。在权力决定一切的社会，权位最易破坏人际间的关系，甚至权位本身就是破坏人际关系的产物，故守位必须十分注意协调人际关系，不是协调个别人的关系，也不是少数人的关系，而是要协调整个社会的关系，特别是统治者与人民大众的关系。

对这样一个重大原则问题，孟子的阐述却是从一件小事上展开的。一次，孟子去见梁惠王，梁惠王正兴致勃勃地站在池塘边欣赏他豢养的鸿雁的英姿和麋鹿的美丽，见孟子来，指着鸿雁、麋鹿问道：“贤者亦乐此乎？”贤者指谁呢？可以是孟子，也可以是古圣先贤。很显然，梁惠王将自己排除在贤者之外，因为他好鸿雁、麋鹿之乐。大出梁惠王的意料，孟子回答说：“贤者而后乐此，不贤者虽有此不乐也。”（同上）

孟子不仅肯定贤者乐此，而且肯定只有贤者才能乐此，不贤者虽有此而不乐。在这里，贤是乐的条件，不是只有贤者才知乐，才想乐，而是只有贤者才有条件乐。与之相对衬，“不贤者虽有此不乐也”。不贤者不是不知乐，不想乐，而是没有乐的条件。条件是什么？条件就是“贤”。为人贤，有贤德，受人拥戴，权位无虞，故能有此乐趣；不贤者无贤德，处处与百姓相对立，权位难得保，虽有鸿雁、麋鹿，也无法享此乐趣。为了说明这个问题，孟子举出两个历史名人作为例子。一是好的典型周文王。文王也修池，也筑台，也养鹿，也养鸟，但他的苑囿是开放的，是与大众共用的，是为大众而置的，所以人们高兴，歌吟不绝。一是坏的典型夏纣，纣王无道，兴土木无宁日，全不顾人民死活，而楼台亭阁仅为一己享用，所以人们恨他，愿他速死，甚而至要和他拼命，与他同归于尽。形势到了这种严重地步，楼台亭阁再好，飞禽走兽再多，也就无由欣赏了。所以说“不贤者虽有此不乐也”。鸿雁、麋鹿既不能欣赏，权位自然也就不复存在了。与民同乐有两个方面的前

提，一是同，二是乐。同是不特殊，乐是不愁苦。为上为君者自己不特殊是重要的，但使民不愁苦更加重要。孟子曾与梁惠王讨论过欣赏音乐的乐趣。孟子说：“臣请为王言乐。今王鼓乐于此，百姓闻王钟鼓之声，管龠之音，举疾首蹙额而相告曰：吾王之好鼓乐，夫何使我至于此极也？父子不相见，兄弟妻子离散。今王田猎于此，百姓闻王车马之音，见羽旄之美，举疾首蹙额而相告曰：吾王之好田猎，夫何使我至于此极也？父子不相见，兄弟妻子离散。此无他，不与民同乐也。今王鼓乐于此，百姓闻王钟鼓之声，管龠之音，举欣欣然有喜色而相告曰：吾王庶几无疾病与？何以能鼓乐也。今王田猎于此，百姓闻王车马之音，见羽旄之美，举欣欣然有喜色而相告曰：吾王庶几无疾病与？何以能田猎也。此无他，与民同乐也。”（《孟子·梁惠王下》）

孟子在这里举出的两种截然相反的效果，就同的方面而言，是没有区别的，都是钟鼓之声、羽旄之美，但钟鼓羽旄所勾起人们的思想感情，就完全不一样了。前者是“疾首蹙额”，后者则是“欣欣然而有喜色”。那么是什么原因使人们个个疾首蹙额呢？是人们生活的痛苦：父子不相见，兄弟妻子离散。一方面是钟鼓管龠的欢乐，一方面是妻离子散的痛苦，两者的反差形成强烈对比，可以想见，这种极不协调的局面不仅不能同乐，而且也是不可能存在太久的了。当然，说他不可能存在太久不等于不存在，这就靠强权 and 高压来支撑了，于是恶吏横行，冤狱遍地，人民处于水深火热之中，统治者居于干柴烈火之上，势若累卵，岌岌可危了。

要使百姓乐而无忧，关键的问题要使其生活有着，能够温饱。如何才能使民温饱，孟子阐述他的观点说：“不违农时，谷不可胜食也；数罟不入洿池，鱼鳖不可胜食也；斧斤以时入山林，林木不可胜用也。谷与鱼鳖不可胜食，林木不可胜用，是使民养生丧死无憾也。养生丧死无憾，王道之始也。”（《孟子·梁惠王上》）

孟子提出的条款虽然不多，但却带有根本的性质，不违农时，

是保证谷物生产的根本；不竭泽而渔，使鱼类保持旺盛的繁殖能力，是鱼鳖不乏的根本。至于禁止滥砍滥伐，不仅是木材供应的保证，更是生存环境的保证。历史的经验证明，大凡一个地区、一个国度的灾荒，往往直接间接地与执政的失误有关，或因战争，或兴土木；或荒淫嬉戏，或任意指点。而这些都直接关系到民众的生活，乃至他们的生死存亡，执政者是不可不慎的。一旦能慎，也就是“王道之始”，就不必担心权位不保了。

当然，这只是孟子提出的纲领，他还有细目。孟子接着说：“五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣。百亩之田，勿夺其时，数口之家可以无饥矣。谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁（斑）白者不负戴于道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也。”

孟子生活在两千多年前的封建社会，向往的自然是小农经济了。他的理想是家有五亩私宅，菜蔬瓜果之外兼种桑麻，百亩耕地，不夺农时，如此食用自足，人无饥寒。在此基础上讲义修睦，人知礼义。衣食有着，礼义既修，社会就会出现老者衣帛食肉，黎民不饥不寒的富庶康乐局面。社会有此局面，自然不愁天下不治；天下既治，这权位自然也就无忧了。

遗憾的是在位者很少这样做，于是孟子话题一转，把人的视线引到了另外一个世界：“狗彘食人食而不知检，途有饿莩而不知发。人死则曰：非我也，岁也。是何异于刺人而杀之，曰：非我也，兵也。”孟子在这里举出了两种使他最反感的现象：一是猪狗吃人的粮食不加制止，一是路有饿死之人而不知救济。“狗彘食人食”所指有两方面的意思，一是直指，说的是猪狗吃了人的粮食。猪狗不一定只是猪和狗，主要指富人饲养的宠物。宠物的大量出现是社会分配不公的产物，更是统治者生活奢侈、社会腐败的表现。孟子之前，养宠物规模最大的要算卫懿公了。他好鹤堪称天

下一绝，他的鹤还分等级，参照相廷官员级别，分为鹤卿、鹤大夫、鹤士。鹤卿坐四人轿，鹤大夫坐两人轿，鹤士有跟班，耗费大量资财。不过卫懿公也为此付出了代价，最后尸首不全，但付出代价更高的还是在他统治下的百姓，一只“鹤卿”不知要多少百姓为之服务，为之牺牲。孟子之后似乎今不如古，饲养宠物的规模难以出懿公之右，但其消费却每每后来居上：宠物乘车而人肩挑背负，宠物餐餐鱼肉而人粗食不饱，宠物舒躺怀中而人遭白眼，宠物有幸择医而人久病无药。其实，宠物之受宠不过是宠物者空虚、颓废的心理表现，所宠之物愈是高贵，宠物者的人品，就愈加低下，而一旦宠物满街，不见人而只见兽，这个民族的灭亡也就为期不远了。

“狗彘食人食”的另一意思是间指，说的是猪狗不如的人抢夺了人们口中的粮食，这种现象较之前面所说猪狗吃人的粮食更为严重。抢夺他人之食的人不一定口边无食，只为了占有的欲望，而抢夺来的却正是他人口中之食。无论是猪狗食人之食，抑或是猪狗不如的人夺人之食，都是孟子不能容忍的，所以列为执政者罪恶之首。

“狗彘食人食”的后果是严重的，民贫国瘦，稍遇灾荒，饿莩满路。对于这样的现象统治者为了开脱自己，往往任意夸大自然灾害，说是年岁不好所致。故孟子揭露批驳说：“人死，则曰：非我也，岁也。是何异于刺人而杀之，曰：非我也，兵也。”那种把人为的责任推给自然，无异于把亲手杀人的责任推给手中的兵器。

为了说明失政与恶政的危害，孟子进一步比喻说：“杀人以梃与刃，有以异乎？曰：无以异也。以刃与政，有以异乎？曰：无以异也。曰：庖有肥肉，厩有肥马，民有饥色，野有饿莩，此率兽而食人也。兽相食，且人恶之，为民父母，行政不免于率兽而食人，恶在其为民父母也。仲尼曰：始作俑者，其无后乎！为其象人而用之，如之何其使斯民饥而死也！”

“庖有肥肉，厩有肥马”和“民有饥色，野有饿莩”是当权者生活与无权百姓生活的鲜明对比。孟子认为，百姓的饥色，野外的饿莩，是当权者一手造成的，因为他厨中的肥肉、院中的肥马，都是吃百姓血汗长肥的，所以叫“率兽而食人”。率者领也，统治者率领着一群野兽在吃人。其实吃人的并不是兽，而是人，是兽一样的人。他们凭借手中的权势，巧取豪夺，任意设关征税，随便抓人罚款；无风起浪，借水兴波；敲骨吸髓，无所不用其极。所有这些，都是在权势的保护和纵容下进行的，小势靠大势，大权护小权，从中央到地方，层层包庇，这不等于率领一大群野兽在吃人吗？所以孟子十分气愤地斥责说：“兽相食，且人恶之，为民父母，行政不免于率兽而食人，恶在其为民父母也！”

事情就是这样蹊跷，兽相食，人不免起而干预，或投之以石，或驱之以杆，而人相食却无人干预；不是不想干预，而是无从干预。人吃人一般都有两个特点，一是无形。人毕竟不是兽，所以吃人的时候不是杀了宰了生吞活剥地吃，而是留着活口慢慢榨着油、吸着血吃，这就叫“吃人不吐骨”。二是有理。理便是权。大凡吃人，无不与当时当地的“行政”有关，行政有权，有权便有理，理之所至，但吃无妨。于是吃者众多，或者行政自己吃，或者亲戚朋友吃；或者被人收买，由出钱收买的人吃，或者渎职失察，纵容不法之徒吃。无形便无据，有理则有辞，有此两条，谁敢干涉？于是手中无权的百姓只好一代一代被吃了。也有被人吃了而高呼万岁的，那都是无形、有理制造的罪恶。

率兽食人虽然听起来可怕，但毕竟还只是一种行政责任，吃人的主要是所率之兽，故孟子也只是指责一番。如若本人吃人，而且吃人甚多，那就当作别论了。一次，齐宣王问孟子：“汤放桀，武王伐纣，有诸？”孟子回答说：“于传有之。”宣王又问：“臣弑其君，可乎？”孟子回答说：“贼仁者谓之贼，贼义者谓之残，残贼之人谓之一夫，闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”（《孟子·梁惠

王下》) 孟子认为,像桀、纣这样的独夫民贼,是一伙贼仁贼义的败类,根本不佩为君,人人都可得而诛之。孟子这话,为一切在位的不仁不义者敲响了警钟:不要看你有权有势,小心有一天取你人头!头之不存,权位自然也就不保了。

四曰不好大喜功。孟子认为,不好大喜功也是守位一大要诀。

人的最大心理特点在于“有欲”,有生存之欲,有爱美之欲,有不断改善生活条件之欲等等。正是这些永无满足的欲望,推动了社会的前进。但欲望却是忧喜参半的,特别是权力的欲望。权力欲最容易膨胀。守位的关键一着,就是要自觉克制这种随时可能发生的膨胀。一次,齐宣王对孟子说,他将要寻求他的大欲。孟子听了,颇感兴趣,于是展开了如下一段对话:“曰:王之所大欲,可得闻与?王笑而不言。曰:为肥甘不足于口与?轻暖不足于体与?抑为彩色不足视于目与?声音不足听于耳与?便嬖不足使令于前与?王之诸臣皆足以供之,而王岂为是哉?曰:否,吾不为是也。曰:然则王之所大欲可知已,欲辟土地,朝秦楚,莅中国而抚四夷也。以若所为,求若所欲,犹缘木而求鱼也。王曰:若是其甚与?曰:殆有甚焉。缘木求鱼,虽不得鱼,无后灾。以若所为,求若所欲,尽心力而为之,后必有灾。”(《孟子·梁惠王上》)

身为国君,还有什么不能满足呢?是吃的吗?穿的吗?眼睛看的、耳朵听的吗?这些都是臣下可以提供的。那么,究竟是什么呢?原来是“辟土地,朝秦楚”。扩张土地,使秦楚来朝贡并无别的,全是为了扩大自己的权力。孔子说“人之疾好为人师”,好为人师当然不好,强不知以为知,总想教训别人,而好为人上则更不好。国人之疾就在于一好为师,二好为上,总是以管人、训人为荣,而管人又以所管愈多愈荣。管了一万想管十万,管了十万想管百万,管了百万想管千万、万万。管一地之民不足,想管一国之民,管一国之民又想管天下之民,于是战乱不休,纷争不

已，天下多事。正是这种心理促使齐宣王有“辟土地，朝秦楚”的“大欲”。

其实，开疆辟土只是私欲膨胀的表现之一，其他如大兴土木，滥加爵号，乱发号令，故作惊人之举，等等，如嬴政造宫，王莽改制，杨广开河，真宗信道，皆属此类，大多事未成而权位已失。

好大喜功之疾不仅生于权高位极的国君，也常见于权力有限的地方小吏。一些权力欲大的人，为了谋取更大的权位，揣摩窥测，迎上所好，不顾民力，常作非份之想，强办难成之事，一则邀功请赏，二则树碑立传。此种人因时行事，往往得逞，然而民怨沸腾，口碑甚恶，自己也身心俱瘁，得不偿失。而以此自败者，亦不少见。

五曰听于国人。听于国人也就是听取大多数人的意见。一次，齐宣王问孟子，如何才能使贤者进、不肖者退。孟子回答说：“左右皆曰贤，未可也。诸大夫皆曰贤，未可也。国人皆曰贤，然后察之；见贤焉，然后用之。左右皆曰不可，勿听。诸大夫皆曰不可，勿听。国人皆曰不可，然后察之；见不可焉，然后去之。左右皆曰可杀，勿听。诸大夫皆曰可杀，勿听。国人皆曰可杀，然后察之；见可杀焉，然后杀之，故曰国人杀之也。如此，然后可以为民父母。”（《孟子·梁惠王下》）

孟子在这里列举了三种情况，一是该用的，二是该去的，三是该杀的。这是“为民父母”者经常遇到的事，特别是用人和去人。如何确定该用、该去乃至该杀的对象呢？孟子总的原则是听于众而不听于寡，无论在国为君，或者在地方为官，身边免不了有一批比较亲近的人，这就是孟子所说的“左右”。“左右”是当权者接触最多的人，也是揣摩当权者心理最准的人，故“左右”的意见也往往是主宰人自己的意见。此辈最多阿谀奉承之徒，少有耿介高标之士，故曰“勿听”。“大夫”是国君政令的执行者，也是国家权力的分享者。因为有他分享的一部分权力，因而在用人

办事的问题上就有了他们自己的利益，故也不能听。

国人自然指一国民众，国民与国家从来都是对立的统一体，在具体利益上往往存在着局部与全局、暂时与长远的矛盾，因而不免存在片面性。但国民毕竟是大多数，大多数人看问题毕竟比少数人全面，特别在衡量人的贤愚善恶的具体问题上，更具真理性，所以要更多地倾听他们的意见。但为了防止片面性，还得加以考察。考察的结果与国人反映的相符，然后拍板。孟子这个排除左右附和、排除诸大夫偏见、倾听国人呼声、进行细致考察、拍板决断的决事方程式，应该是一切以权力为核心的社会决策者的圭臬。无奈因为权力的扭曲，当权者总以为自己高明，一味我行我素，以为左右就是一切，用人不出左右，选贤不出左右，言计听从不出左右，好处便宜不出左右，耳目为左右所障，思想为左右所囿，事不得其任，人不得其选，贤能耿直不能进，奸佞庸愚不能退，民处水火、国在危艰而不知，昏昏然沉浸于阿谀奉承之中，陶醉在自鸣得意之内，直至国败家亡而后已。

第六章 贯穿了易学思想的儒家经典《大学》与《中庸》

《大学》、《中庸》虽只是《礼记》中的两篇，却是儒家的重要经典，南宋朱熹将它们与《论语》、《孟子》合成《四书》（见图 6-1）之后，其地位更加突出，既是儒家诸经的普及读物，也是诸经的代表作。《大学》相传是孔子弟子曾参所作，《中庸》相传为孔伋所作，其实它们都是秦汉之际的作品，是儒家大量吸收易学思想的产物。

一、关于《大学》

《大学》即大人之学，讲的是修身、齐家、治国、平天下的大道理，通篇引《诗》、《书》立论，终篇不见《易经》、《易传》一字，但它的思想脉络却来自《易经》与《易传》，是纳易学

入儒学、用易学思想充实儒家思想并使之融为一体的典范。《大学》开篇写道：“《大学》之道，在明明德，在亲民，在止于至善。知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。”这是《大学》全文的提要，也是全文的纲领。《大学》是讲什么的呢？三项任务，或谓之三大纲领：明明德，亲（新）民，达到社会的至善。如何完成，要有先有后，而且举出了人们在思考过程中不能先后相混的几个层次。前者是目的，后者是方法，全文围绕明明德、新民、止于至善展开，层层推进，次第分明，结构严密。

“明德”一词出自《周书·康诰》。成王平管叔、蔡叔之乱，封其弟康叔于卫，作《康诰》以示警策。诰文开篇说：“王若曰：孟侯，朕其弟，小子封。惟乃丕显考文王，克明德慎罚，不敢侮齔寡。”封是康叔的名字，诰文以成王的口气称封为小子，并告诫他说：“你的祖父文王，最能明德慎罚，不敢欺侮齔寡弱民。”这里的德是王者的德性，也就是美德，也是在《尚书》中多次出现的“俊德”。“克明德”即能够彰明美德，也就是能够发扬好的德行。

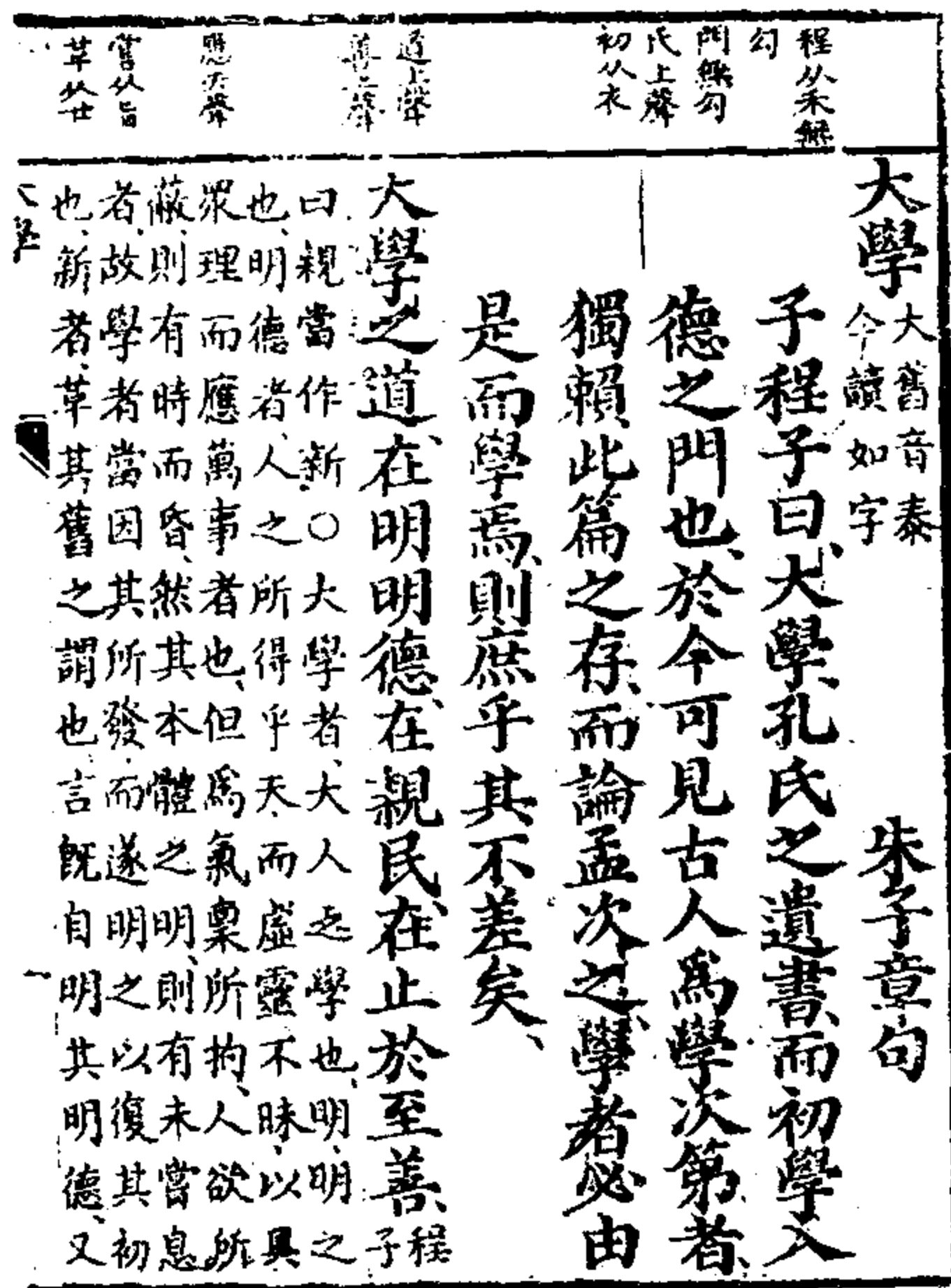


图6-1 明刻本《四书集注·大学》

“明德”不是一个词，而是一个动宾式短语。在《大学》的思想范畴里，在“明明德”的特定语言环境里，“明德”的性质

就完全不一样了，它已经不再是动宾式名词词组，成了动宾式的名词，不是一般性的名词，而是赋予了特殊内容的哲学范畴，指的是天生的美德，也就是后世所说的天性、良知。所谓“明明德”，就是要彰明人类这种天生的美德。如何彰明呢？《大学》紧接上文阐述说：“古之欲明明德于天下者，先治其用；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。”《大学》的作者在这里进行了正反两个方面的论证，无论是由大至小还是由小至大，要“明明德”于天下必须经过八个层次，也就是所谓的“八条目”。由大至小，条目之间反映的是条件关系：平天下必先治国，治国必先齐家，齐家必先修身，修身必先正心，正心必先诚意，诚意必先致知，致知必先格物。由小至大，条目之间反映的是因果关系：格物而后知致，知致而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。条目之间脉络清楚，无论是由大至小的条件关系，还是由小至大的因果关系，剖析深刻，逻辑严密。然而它并非儒家固有的思想而是来自于《易经》和《易传》。

我们首先来看“明德”。上面已经提到，“明德”在这里是人天生的美德，也就是天性、良知，这个概念在《尚书》中，也就是在先王的典籍中，并不存在。孔子的言论集《论语》中虽然提到“性与天道”，但没有回答“性与天道”究竟是什么。《论语·公冶长》记子贡的话说：“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”这话本来就有矛盾，夫子既然谈了性与天道，以子贡之亲近，又为何“不可得而闻也”呢？想必是压根儿未曾谈过。因为孔子根本没有直接谈论过性与天道，所以他的性与天道观也就不为弟子所闻了。这也不足为怪，孔子及其所祖述的先王都只有简单的

天命观，而没有深入事物本质的性与天道观。人们对性与天道的认识来源于《易经》，引伸发挥于《易传》。

《周易·乾卦》：“乾，元亨利贞。”《彖传》解释说：“大哉乾元，万物资始，乃统天。”又说：“乾道变化，各正性命。”于是天的形成得到解释：它是元气积累所成，是乾道变化所至。《系辞》补充解释乾道的变化说：“在天成象，在地成形，变化见矣。”于是不仅有了头上的天，而且有了脚下的地。然则乾道又是如何变化，作成万物的呢？《系辞》具体解释说：“是故刚柔相摩，八卦相荡。鼓之以雷霆，润之以风雨。日月运行，一寒一暑。乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。”原来作成万物的不仅是乾道，还有它的伙伴坤道，就像一男一女结合繁衍后代一样。但乾坤毕竟不是雌雄二物，而是阴阳二性。二性相形才构成道，所以《系辞》又说：“一阴一阳之谓道。”这道也就是天地开辟前的元气，是孳生万物的“乾元”。它是至善至美的，也是至大至刚的。因为它本身的至善至美，所以因它形成的万物都是天造地设，至为精当的。人是万物之一，所以人的本性是善良的，故《系辞》接着又说：“继之者善也，成之者性也，仁者见之谓之仁，知者见之谓之知。”于是就有了人们的“性与天道”观。《大学》的作者提出大学任务首位的“明明德”，就是要彰明这种继“道”而来的人们善良的本性。

《大学》的作者是一位出色的善于吸取他人优点长处的高人，然而又是一位颇有门户之见的传统儒家。分明是汲取易学的思想，却要托古立论，硬说是“古之欲明明德于天下者”，似乎这“明德”的概念自古就有的。为了证明这点，作者还在章末接连举出三个例证：“康诰曰：‘克明德’；太甲曰：‘顾谟天之明命’；帝典曰：‘克明俊德’，皆自明也。”三个例证要说明什么问题呢？作者总括说：“皆自明也”，说的是自我彰明，而并非在说“明德”，也就是说只解释了“明明德”的第一个作动词用的“明”字，而并

未说明“明德”。既然连“明德”的内容尚未确立，彰明也就无从谈起了。而且“太甲曰：顾諟（是）天之明命”并无彰明之义，可见作者是勉为其说的。至于“八条目”更非先王旧制。作者连勉强的例证也未能举出。其实，探究事物的原微，发始于《易》。《易传·系辞》说：“夫《易》圣人之所以极深研几也。”《易》才是“极深研几”的学问。极深研几，寻本探源，是需要功夫的，要持之以恒，日夜不懈，《周易》经文作了暗示。《乾》卦九三爻辞说：“君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎。”《易传·文言》托孔子解释说：“九三曰，君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎，何谓也？子曰：君子进德修业。忠信，所以进德也；修辞立其诚，所以居业也。知至至之，可与几也；知终终之，可与存义也。是故居上位而不骄，在下位而不忧，故乾乾因其时而惕，虽危无咎矣。”知至至之，知终终之，就是“极深研几”的具体化。因为有了“极深研几”的思想，于是，有了“欲平天下必先治其国，欲治其国必先齐其家，欲齐其家必先修其身，欲修其身必先正其心，欲正其心必先诚其意，欲诚其意必先致其知，致知在格物”的极深研几的论说。所以，《大学》三大纲领之首的“明明德”，不仅内容来自易学，其具体方法同样来自易学。

再谈纲领之二：在亲（新）民。何谓新民？顾名思义，新民就是要刷新民众的思想。《大学》的作者于此未作具体发挥，只引了几段《尚书》和《诗经》的话作为例证：“汤之盘铭曰：苟日新，日日新，又日新。康诰曰：作新民。诗曰：周虽旧邦，其命维新。”盘铭说的是貌新，是因洗澡引出的。康诰说的是人新，指的是对殷民的处置，带有改造之意，《诗》所说的是政新，指的是文王兴起的新政。三例说的都是一个“新”字，但三例并不说明先王就有改造社会、刷新民众的思想，连最接近改造意义的康诰所谓的“作新民”，也不过是让商朝的遗民能服从周人的统治，作周的顺民，门庭改变罢了，并不带有社会 and 人的思想的深层次的改变。真

正鼓吹社会变革的思想，还是来自《周易》。这点我们在上章中已经论及，这里需要补充的是关于《革》卦和《鼎》卦的内涵。《鼎》《革》两卦虽然没有任何明说除旧布新的文字，但它们的卦名和卦象却明确地标榜着图新弃旧，故《易传·杂卦》一针见血地指出：“《革》去故也，《鼎》取新也。”所以，《大学》“在新民”的新，词句虽然取自《诗》、《书》，但深层的思想仍然来源于《易》。

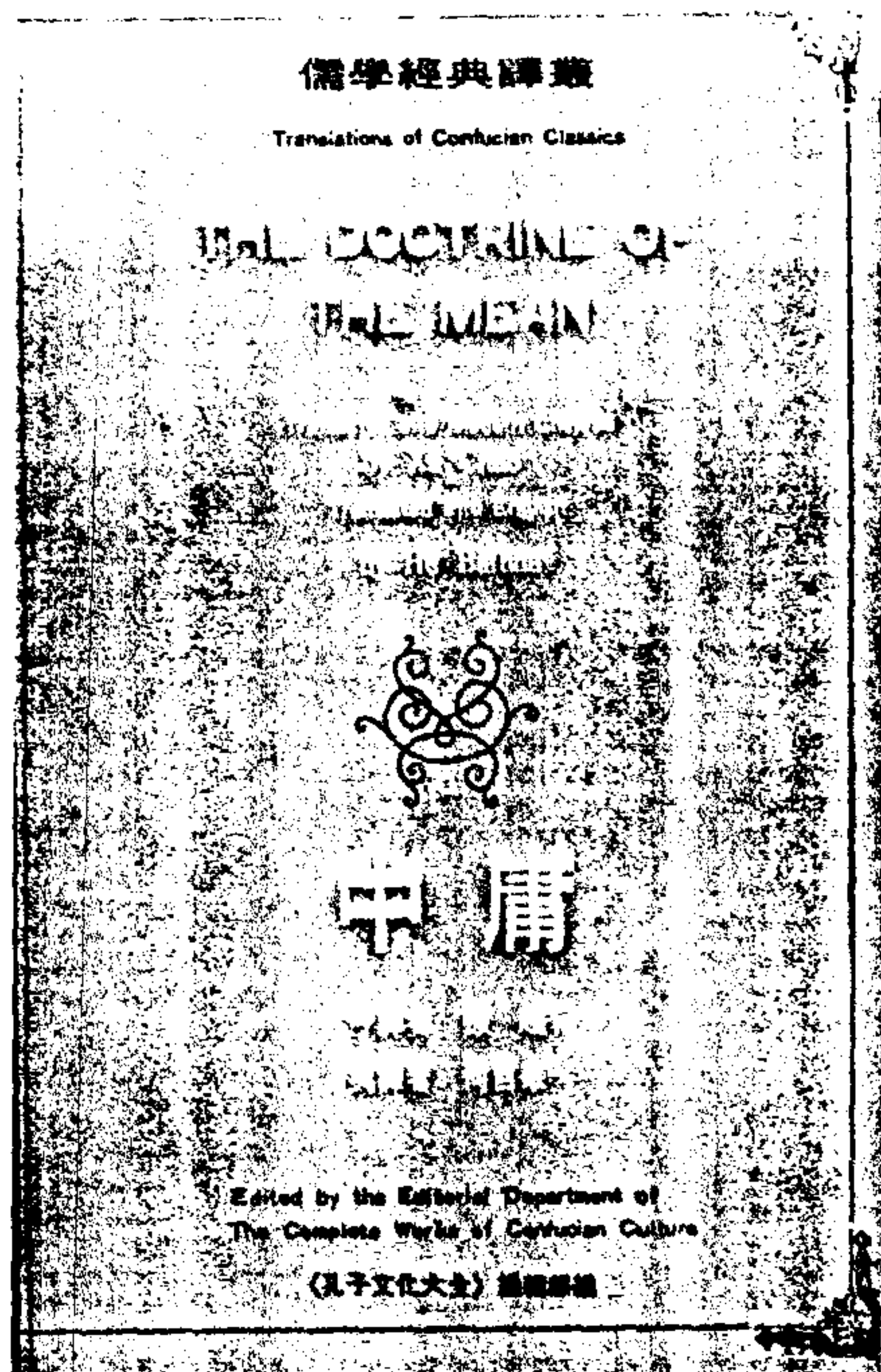


图6-2 《中庸》

《大学》的所谓三大纲领，实际上只有两条，第三条的“止于至善”是对“明明德”与“新民”的要求，这里不加阐述。

二、关于《中庸》

《中庸》是儒家又一重要经典（见图6-2），从方法论的角度看，它的价值远远超过《大学》。程颐说：“此篇乃孔门传授心法，子思恐其久而差也，故笔之于书，以授孟子。其书始言一理，中散为万事，末复合为一理；放之则弥六合，卷之则退藏于

密，其味无穷，皆实学也。”子思（前483—前402年），即孔伋，孔子之孙，他是战国初人，相传《中庸》为子思所作。但就其内容考察，此书不可能成于《易传》之前，至少是同时代的作品。而

且“孔门心法”的说法也不确切，因为孔子还没有这样深刻系统的思想。为了弥缝其中的矛盾，朱熹作《中庸章句序》时将其加以虚化，不提孔子，并将这种“心法”的由来上推至尧舜。朱熹说：“《中庸》何为而作也？子思子忧道学之失其传而作也。盖自上古圣神，继天立极，而道统之传有自来矣。其见于经，则‘允执厥中’者，尧之所以授舜也。‘人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中’者，舜之所以授禹也。尧之一言，至矣尽矣，而舜复益之以三言者，则所以明夫尧之一言，必如是而后庶几也。”朱熹这段话，将程颐的“孔门心法”虚化为上古圣人之道统，而且具体寻到了这一道统的源头，源头就是“其见于经，则‘允执厥中’者，尧之所以授舜也”。“允执厥中”倒也有此一语，但不在《尚书》的《尧典》，却在《论语》。《论语·尧曰》：“尧曰：咨尔舜，天之历数在尔躬，允执其中，四海困穷，天禄永终。”奇怪的是这话出现在孔子及其弟子们的言论集中，却不见孔子及其弟子对此有任何评论，可见孔子根本没有见过这段话。由此可知，关于中庸的道统、心法，与孔子无关。至于“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”，虽然警策深刻，但却出自《大禹谟》，而《大禹谟》是公认的伪《尚书》，不足为据。这样，有关中庸的心法道统，就不得不另寻源头了。为了能更好地追本溯源，我们先对《中庸》的主要内容作个介绍。

《中庸》通篇的主旨是论中和，认为中和是性，中和是道，中和是宇宙的本来状态。人的可告，就在于能中和；政教的作用，就在于致中和。故《中庸》开篇便道：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”这必修之道是什么呢？《中庸》的作者写道：“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。”中为本，和为道，合而言之“中和”就是道，而且是达道。

“中和”又有分合之谓，合而言之指一种高度和谐的境界，一

种十分完美的境界。“致中和，天地位焉，万物育焉”。分而言之，“中”指思想方法，而“和”则指在这种思想指导下的行为效果。《中庸》说：“喜怒哀乐未发谓之中，发而皆中节谓之和。”可知“中”的本身并非喜怒哀乐，而是指对喜怒哀乐的持中状态，就是说对喜怒哀乐等情欲要有一个适中的度的控制，过度的喜不叫喜，过度的乐也不叫乐。朱熹注释说：“喜怒哀乐，情也；其未发，则性也。无所偏倚，故谓之中。”性即本性，本来的状态，也就是本身固有的质和量。对喜怒哀乐能按应有状态掌握，无所偏倚，这就叫“中”，平时能持中，一旦表现出来，就能中节，这就叫和。因为效果的“和”决定于方法的“中”，所以程颐解释中庸一词说：“不偏之谓中，不易之谓庸。”不易说的是不可更易，不是别的不可更改，而是“中”的原则的不可更易。

《中庸》既是以致“中和”为目的，但如何才能致中和呢？《中庸》提到的大致包括以下几个方面：其一，至诚无妄的心态。《中庸》说：“唯天下至诚，为能经纶天下之大经，立天下之大本，知天地之化育。”《中庸》的作者认为，想问题，看问题，处理问题，要想能“中”，首先要诚。不仅要诚，而且要“至诚”。只有至诚，才能立天下之大本，经纶天下的大事业。什么原因呢？《中庸》说：“唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”与天地参就是与天地并列为三，说的是人的思想品德智能的无比高尚。这种无比高尚的境界是逐步达到的，而关键的一步，就是要“至诚”，因为只有至诚，才能充分发挥自己固有的天性，也就是天地无私之性，能尽自己之性就能尽他人之性，能尽人之性就能尽物之性，能尽物之性就能参与天地化育。当然这仅是作者的推理，不一定全是事实，作者据此立论而已。

至诚虽然可以推而至“赞天地之化育”，但主要的功夫还是诚

己，故《中庸》说：“诚者自成也，而道自道也。诚者物之终始，不诚无物，是故君子诚之为贵。”这里的“诚”也就是《文言》“修辞立其诚”的诚，不过《中庸》的作者将它提到了更高的高度。诚者实也，所有物都是一种客观存在，而凡是存在物都有它的实体，有它的实有性，这种实有的性质就叫“诚”，所以说“不诚无物”。人是一种存在物，有它的实体，有它的实有性，不诚就等于否定了自己的这个实体，所以“君子诚之为贵”。诚的反面是不实，所以朱熹解释说：“故人心一有不实，则虽有所为亦如无有，而君子必以诚为贵也。”

儒家的宗旨是修身齐家治国平天下，“诚己”虽然是诚的主要功夫，但却不是目的，所以《中庸》又说：“诚者，非自成己而后成也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外内之道也，故时措之宜也。”

因为“成己”的目的是为了“成物”，而物又是无限的，所以“诚”的任务也就成了无限。《中庸》接着说：“故至诚无息，不息则久，久则征，征则悠远，悠远则博厚，博厚则高明。”随着“诚”的不断深化，随着“成物”的不断扩大，诚的主体的道德修养也日益增进，由博而厚，由博厚而高明。“博厚配地，高明配天”，于是“与天地参”的境界达到了。

因为诚是客观物质的属性，所以“诚”本身是一种天道，也就是一种天性，人能充分发挥之，熟练地运用它，也就成了人道。《中庸》说：“诚者天之道也，诚之者人之道也。诚者不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者择善而固执之者也。”“诚者”就修养境界而言。人修养到了至诚的程度，就能不勉而中，不思而得，从容中道，“中和”的目的也就达到了。“诚之者”就修养过程而言。那么，诚的修养主要有哪些过程呢？《中庸》说：“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之。”提出了学、问、思、辨、行五字，而且分别提出学必博、问必审、思必慎、辨必明、行

必笃的要求。审、慎、笃是个态度问题，只要认真、刻苦，也就不难做到。但博学和明辨不光是态度，主要是个下功夫的问题了，所以《中庸》说：“人一能之己百之，人十能之己千之。果能此道矣，虽愚必明，虽柔必强。”人的资质、体力是不一样的，有强有弱，但有了这种己百己千的精神，也就无不可至了。这就肯定每一个人都可以“致中和”，只要有心。

诚的反面是伪，所以“至诚”还得与欺伪作斗争，不但不能欺人，也不能欺心。《中庸》说：“忠恕，违道不远。施诸己而不愿，亦勿施于人。”尽己之心为忠，推己及人为恕。能忠能恕，也就距中庸之道不远了。然则哪些东西是忠恕呢？《中庸》举了一个最为浅显的例子：“施诸己而不愿，亦勿施于人。”凡事都能设身处地为他人着想，凡不愿加在自己头上的，决不强加在他人头上。这样，人间就多了许多理解，增长了许多“中和”的气氛。

施诸己而不愿勿施于人，是至诚无伪的一个方面，要求别人做到的自己首先做到，则是至诚无伪的另一方面。《中庸》的作者借孔子的口说：“君子之道四，丘未能一焉。所求乎子以事父，未能也；所求乎臣以事君，未能也；所求乎弟以事兄，未能也；所求乎朋友先施之，未能也。”要求别人是容易的，口使令指就可以了，但要把对别人的要求反求诸己，要求儿子对自己作到的首先自己对父亲做到，要求下级做到的首先对自己的上级做到，就很不容易了，连无所不能的孔子也说“丘未能一焉”。而这种推己及人，反躬自问的思想作风，正是人品的伟大和崇高所在。

这种要求人和反诸己的关系从某个角度说又是言与行的关系。《中庸》认为，行不敢不勉，而言语则不敢尽。《中庸》说：“庸德之行，庸言之谨，有所不足，不敢不勉；有余，不敢尽。”言与行不仅有个如何对待的问题，更有个彼此关系的问题。《中庸》说：“言顾行，行顾言，君子胡不慥慥尔。”言语的时候要顾及自己的行动，行动的时候要顾及自己的言语，要使两者一致，而不

能使两者脱离。不仅不能脱离，而且要使其“慥慥”，深厚笃实，这才称得上君子。

《中庸》的主旨虽然讲“中和”，强调不偏不倚，无过无不及，但讲“至诚”却违背了自己的宗旨，一味强调“诚”的深度，“至”的极度，甚至说：“至诚之道，可以前知。国家将兴，必有祯祥；国家将亡，必有妖孽。见乎蓍龟，动乎四体。祸福将至，善，必先知之；不善，必先知之，故至诚如神。”既然“见乎蓍龟，动乎四体”，于是又回到了占卜，与《易》汇合了。

其二，从实际出发的原则。《中庸》强调的一个重要原则是从实际出发，从自己所处的境地出发，从日常生活的琐事出发。《中庸》说：“君子素其位而行，不愿乎其外。”素的原本之意指的是什么呢？朱熹解释说：“素，犹现在也。”“君子”行事，必须从现实的情况出发，不能有外慕之心：“素富贵行乎富贵，素贫贱行乎贫贱，素夷狄行乎夷狄，素患难行乎患难，君子无入而不自得焉。”就是说人处在富贵的地位就按富贵者的情况行事，处在贫困的境地就按贫困者的情况行事，处在不开化的夷蛮之地就按夷蛮的情况行事，处在患难的境地就按患难中的情况行事，一切从实际出发，不外求，不幻想，不眼高手低，这样才“无入而不自得”。在有阶级的社会里，人们所处的地位是不可能同等的，所以《中庸》又说：“在上位不陵下，在下位不援上，正己而不求于人，则无怨。上不怨天，下不尤人。故君子居易以俟命，小人行险以侥幸。”所谓从实际出发就是从自己所处的实际环境出发，不作人为的拔高，不搞硬性的助长。在上位不凌下以立威，在下位不援上以附势，一切顺其自然，不怨天，不尤人，这样就无时不心地和平。不能持中的小人则不是这样，不考虑自己的实际情况，冒险行事，以期侥幸取胜。即使偶尔达到目的，也是身心憔悴，离中庸甚远。

从实际出发，必须从低处着眼，从小处着手。《中庸》说：

“君子之道，辟如行远，必自迩；辟如登高，必自卑。”不管你要走多远，无论千里万里，都是从身边的第一步开始的；不管爬多高，都是要从最低的第一级开始的。那么，中庸的运用究竟应该从哪些地方开始呢？《中庸》引《诗》及孔子的话说：“《诗》曰：妻子好合，如鼓瑟琴；兄弟既翕，和乐且耽。宜尔室家，乐尔妻帑。子曰：父母其顺矣乎！”从调整家庭关系开始。夫妻之间，如鼓瑟琴；兄弟之间，和乐且耽。再加上对父母的孝顺，一个家庭也就臻于“中和”了。

从实际出发除了空间的实际，还有时间的实际。《中庸》说：“君子之中庸也，君子而时中。”所谓时中，一是随时而中，指的是时时处处无所不中；一是因时而中，指的是与时俱进，适应事物的发展变化。《中庸》借孔子的口说：“子曰：愚而好自用，贱而好自专，生乎今之世，反古之道，如此者灾及其身者也。”这里说了三种实际，其中一种就是时间的实际。才能的实际、地位的实际都是要考虑的，但才力不足而自用，权力不足好自专，这样的毛病好发现，也好克服，因为它毕竟只是一种个人行为。惟有“生乎今之世，反古之道”往往是有理论体系支撑的，其行为往往是一种思潮，一股势力，所以危害必定更大，要克服也就更难，更需要警惕。

其三，行而不倦的精神。《中庸》的“致中和”表现的是一种行为规范，一种在实践中体现的原则，所以特别强调“行”。《中庸》举舜的事迹发挥说：“子曰：舜其大知也与！舜好问而好察迩言，隐恶而扬善，执其两端，用其中于民，其斯以为舜乎？”《中庸》的作者认为，舜之所以为舜是因为他坚持中庸之道。他注意调查研究，倾听周围意见，而且能隐恶扬善。对听来的意见善于分析，排除左右两个极端，就其中最合实际者，取而用之。朱熹对此注释道：“盖凡物皆有两端，如小大厚薄之类，于善之中，又执其两端而量度以取中，然后用之，则其择之审而行之至矣。然

非在我之权度，精切不差，何以与此？此知之所以无过不及，而道之所以行也。”朱熹的注释虽是自相矛盾的，但却也是非平见。其量度的取中，无过不及，应该是对的，但联系到“凡物皆有两端……执其两端而量度以取中”，则取的似是两端的平均值，这就不对了。从《中庸》“喜怒哀乐之未发谓之中”的定义看，“中”指的是喜怒哀乐本身具有的量，也就是朱熹解释的性，并不是与“两端”相对比的中，因为既然未发，就无所谓“两端”。可知《中庸》的“中”与亚里士多德的 mesotes（指舍两极端而执其中的“中道”、“适中”美德）是不同的。

《中庸》强调实践，不仅在实践中运用“中庸”，而且要在实践中学习“中庸”。运用要像舜一样，“执其两端，用其中于民”，至于学习，《中庸》举出了另外一个典型，这就是颜回。《中庸》说：“子曰：回之为人也，择乎中庸，得一善，则拳拳服膺，而弗失之矣。”所谓择乎中庸，就是善于选择，选取那些最精当的，真理性最强的，也就是反映了事物本质的“中庸”，拳拳服膺，使之成为己有。颜回一生就是这样做的。这就告诉人们，在学习、工作和生活中遇到的很多东西都是有偏激的，没有反映事物本质的，所以要善于选择。选择不是选那些哗众取宠的，显赫一时的，更不是人云亦云的，而应该是不偏不倚，无过无不及，真实反映了事物本质的。

为要把握“中庸”，一则要学；二则要行；学则能知，行则能成。但知和行都是需要付出代价的。《中庸》说：“或生而知之，或学而知之，或困而知之，及其知之一也。或安而行之，或利而行之，或勉强而行之，及其成功一也。”《中庸》在这里特别强调学与行的重要，无论何种人，无论何种情况，只要坚持学习，就能“知”。无论何种人，也无论何种情况，只要坚持实践，就能成功。朱熹作注说：“盖人性虽无不善，而气禀有不同者，故闻道有蚤莫（早暮），行道有难易，然能自强不息，则其至一也。吕氏曰：所

入之途虽异，而所至之域则同，此所以为‘中庸’。若乃企生知安行之资，为不可几及；轻困知勉行，谓不能有成，此道之所以不明不行也。”朱熹认为，人的天赋不同，所以学、行的难易有别。吕氏的论述更为深刻：如果人们只希望自己能生而知之不肯力学，希望能安而行之不能困勉，则中庸永远只能是理论意义上的中庸，而不能为人所用，所以说“此道之所以不明不行也”。

中庸的实践，无论对己对人，还是家庭社会，其原则精神都是一致的。《中庸》说：“天下之达道五，所以行之者三。曰：君臣也，父子也，夫妇也，昆弟也，朋友之交也。五者，天下之达道也。知、仁、勇三者，天下之达德也，所以行之者一也。”天下之达道五，是外向的，对家庭社会而言的；天下之达德三，是内向的，对自己而言的。无论内向外向，对人对己，原则是一样的，“所以行之者一也。”不仅普通人如此，一国之君，天下之主，也不例外。《中庸》说：“凡为天下国家有九经，曰修身也，尊贤也，亲亲也，敬大臣也，体群臣也，子庶民也，来百工也，柔远人也，怀诸侯也……凡为天下国家有九经，所以行之者一也。”

其四，无过不及的思想方法。“中庸”是客观存在的规律，人的思想必须遵循这一规律，而不能须臾偏离。《中庸》说：“道也者，不可须臾离也，可离非道也。”又说：“君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而时中；小人之反中庸也，小人而无忌惮也。”君子中庸，他的思想无时不在中庸规范之内。小人反中庸，其思想没有任何约束，以至肆无忌惮。肆无忌惮，指的是离开客观规律的胡思乱想。

如上文所述，中庸是极难掌握的，除自身的修养、认识外，还有个方法问题。《中庸》借孔子之口说：“子曰：中庸其至矣乎！民鲜能久矣。”为什么很久以来没有人能够做到呢？《中庸》引孔子的话接着说：“子曰：道之不行也，我知之矣，知者过之，愚者不及也；道之不明也，我知之矣，贤者过之，不肖者不及也。”这是

孔子有名的过犹不及论。过与不及，都是非中庸的表现。过者过头，超过了应有的度；不及者不足，未达到应有的度。过与不及的两种倾向有两种人最容易犯。就实践而言，聪明人容易过头，而愚蠢者往往不足。就理解而言，好人容易过头，不肖者容易不足。何以会如此？《中庸》的作者没有展开论述。其实都有个思想方法问题。善于思考的知者、贤者，举一反三，触类旁通，容易掺杂自己的主观成分。所谓的愚者、不肖者（这里的不肖者实际上还是指愚者）表面看来好像是思考能力不及，实则同样是掺杂了自己的主观成分，只是愚者、不肖者通常受知者、贤者的影响乃至愚弄罢了。

中庸既有思想修养问题，也有思想方法问题。什么样的方法才是正确的呢？《中庸》的作者概括了五个方面：“为能聪明睿知，足以有临也；宽裕温柔，足以有容也；发强刚毅，足以有执也；齐庄中正，足以有敬也；文理密察，足以有别也。”这五个方面简单说来就是敏、宽、刚、庄、密。敏是观察事物的敏锐；宽就是宽容，不狭隘，不拘于一隅；刚便是刚毅，不软弱；庄即端庄严肃；密就是细密详察。不敏不能临事，不宽没有度量，不刚没有原则，不庄无人敬畏，不密无从区别。五者俱备，深藏广蓄，一旦运用，无不中的。《中庸》描述它的功用说：“溥博渊泉，而时出之，溥博如天，渊泉如渊，见而民莫不敬，言而民莫不信，行而民莫不说（悦）。是以声名洋溢乎中国，施及蛮貊，舟车所至，人力所通，天之所覆，地之所载，日月所照，霜露所队（坠），凡有血气者莫不尊亲，故曰配天。”

中庸讲究的是不偏不倚，故其思想方法也应该是不偏不倚的，既不能过，也不能不及。就一般而言，在上位的人往往易过，而在下位的又往往不及，因为位置的上下是相对而言的，官员中都有自己的下属，就是最低级的官还有他治下的百姓，所以官员这个群体总的倾向是容易过头，而组织体系愈强的愈易过头。故

《中庸》特别强调“君子”的思想方法要防止过头。《中庸》引《诗》立论说：“衣锦尚絅，恶其文之著也。故君子之道，暗然而日章；小人之道，的然而日亡。君子之道，淡而不厌，简而文，温而理。”絅者衣无里也，也就是单衣。为什么绣有花纹的锦衣外面还要加上单衣呢？就是嫌花纹太露了。以此知君子之道贵在内蕴，而不在外表。内蕴既深，外表虽然暗淡，日久而愈加显露它的光芒；内蕴肤浅，虽然外表引人注目，但很快就会在人们的印象中消失。淡而不厌，简而有文，温而成理，这才是行中庸的正确方法。

不仅如此，《中庸》的作者认为思想方法还与仪表、言辞、仪容有关。作者引《诗》和孔子的话立论说：“予怀明德，不大声以色。子曰：声色之于以化民，末也。”靠厉声厉色来教化百姓，等而下之，因为它离中庸太远。

从上述的介绍中我们知道，“中庸”决不是人们习惯所说的折衷主义，不是与放弃原则划等号的“中庸之道”，更不是于两者间取其平均值的简单算式，而是一种非常老到的思想修养和极其严格的效果要求。追求的是人与事的“中和”境界。惟其尚“中”，所以能“和”，惟其乐“和”，所以要“中”。做人要中，处世要中，思虑要中，审事要中，一切惟中是求，惟中是律。这种价值取向的中庸说来源于何处呢？我们说来源于《易》理。试看《周易》各卦，阳爻的三、五，阴爻的二、四，一般都是吉利的，至少是无害的（当然也有例外）。如《乾》卦九三：“君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎。”九五：“飞龙在天，利见大人。”《坤》卦六二：“直方大，不习无不利。”六四：“括囊，无咎无誉。”《屯》卦六二：“屯如遭如，乘马班如，匪寇，婚媾。女子贞不字，十年乃字。”六四：“乘马班如，求婚媾，往吉，无不利。”这种现象说明了什么呢？说明了卦位贵中，因二、三、四、五处六爻之中，而二、四属阴，三、五属阳，所以各爻以九三、九五、六二、六四为贵。因为

《周易》早于儒家各经典，所以我们有理由说儒家伦理的中庸说来源于卦爻的中位说。

由于卦爻最早体现了上述的贵中思想，因而后世解卦纷纷发展了中位之说。《易纬·乾凿度》借孔子之口说：“孔子曰：阳三阴四，位之正也。”一卦中只以第三、第四爻为正，理由是三下有一、二，四上有五、六，两爻正好居六爻之中。《易传·系辞》则和我们上面列举的现象一致，阴爻以二、四为中，阳爻以三、五为中。《系辞下》说：“二与四，同功而异位……三与五，同功而异位。”虽然异位，却是同功，都属中位。晋人王弼根据《系辞》“二多誉，四多惧”的思想另立新说，贵二、五而不尚三、四。以何者为中的说法虽然不一致，但贵中的思想则是一致的，而且排除处于两端的一、六，也是一致的。为什么要排除，就是因为它们处于两端，不能反映事物的本质。《系辞下》说：“其初难知，其上易知，本末也。初辞拟之，卒成之终。”所谓本末，也就是两端，即开头和结尾。两端为什么不能反映事物的本质呢？韩康伯注《易传》解释说：“夫事始于微而后至于著。初者数之始，拟议其端，故难知也。上者卦之终，事皆成著，故易知也。”《正义》就韩注进一步发挥说：“其初难知者，谓卦之初始，起于微细，始拟议其端绪。事未显著，故难知也。其上易知者，其上谓卦之上爻，事已终极，成败已见，故易知也。”卦爻是用来占卜的，初爻太隐，上爻太露。太隐看不出苗头，太露又藏不住凶吉，所以占卜不取。就事理而言，太隐太露，是两个极端，隐则不及，露则过头，所以不取。

那么什么爻位才好呢？《系辞下》接着说：“若夫杂物撰德，辩是与非，则非其中爻不备。噫！亦要存亡吉凶，则居可知矣。知者观其《彖》辞，则思过半矣。”《系辞》认为，卦爻反映的是庞杂的事物，要从中理出条绪，明辨是非，非中爻不可。人事的存亡吉凶，全在其中。并举出《易传·彖辞》以为佐证。

《易传·彖辞》确实多是根据中爻来概括卦意的。如《蒙》卦《彖辞》：“山下有险，险而止，蒙。蒙亨，以亨行，时中也。匪我求童蒙，童蒙求我，志应也。初筮告，以刚中也。再三渎，渎则不告，渎蒙也。蒙以养正，圣功也。”全文都是立足九二爻说的。九二之上是六三，六三是阴爻，阴是险象，而阴上又是《艮》卦，《艮》为山，所以说“山下有险”。九二居于初六之上，正在成长时期，所以说“蒙亨，以亨行，时中也。”以下“匪我求童蒙，童蒙求我”，虽然是转述卦辞原话，但其口气仍是对处在童蒙期的九二说的。至于“初筮告，以刚中也”、“蒙以养正，圣功也”，更是就九二说的。

再如《需》卦《彖辞》：“《需》，须也，险在前也。刚健而不陷，其义不困穷矣。《需》有孚，光亨贞吉，位乎天位，以正中也。”全文三句，每句一层意思。第一层，解释卦名，何谓需？等待之意；何以要等待？“险在前也”。第二层，讲上下卦。上卦是《坎》，《坎》为险。下卦是《乾》，《乾》为健，所以说，“刚健而不陷。”第三层，为什么会“光亨贞吉”？“位乎天位，以正中也。”天位即天子之位，指第五爻。因居上卦之中，所以又说“以正中也”。其他如《讼卦》“中吉，刚来而得中也”，“利见大人，尚中正也”，分别指九二和九五。再如《师》卦《彖辞》“刚中而应，行险而顺，以此毒天下而民从之，吉又何咎矣”，都是指的九二爻。再如《比》卦：“原筮元永贞，无咎，以刚中也”，指的九五爻。《小畜》：“柔得位而上下应之”，柔指六四，上下分别指九三和九五。《履》卦“柔履刚也”，指六三在九二之上。“刚中正，履帝位而不疚，光明也”，指九五。

不仅《彖传》如此，王弼解卦更是如此。如解《屯》卦，以二、五爻作为主人公，以初、上作为反衬，将各爻人格化，全卦故事化。他在六二爻辞“屯如遭如，乘马班如。匪寇，婚媾。女子贞不字，十年乃字”下作注说：“志在于五，不从于初。屯难之

时，正道未行，与初相近而不相得……寇谓初也，无初之难，则与五婚矣。故曰匪寇，婚媾也。志在于五，不从于初，故曰女子贞不字也。屯难之世，势不过十年者也，十年则反常，反常则本志斯获矣，故曰十年乃字。”《屯》卦的卦体是《震》下《坎》上(䷂)，初、五是阳爻，其他都是阴爻。王弼将六爻假设为六人，两男四女，而把二、五作为一对理想的恋人。他们之所以相恋，之所以理想，是因为各人的资质和社会地位决定的（二是阴爻的正位，五是阳爻的正位）。但二的紧邻有一个死皮赖脸的“初”，死活缠着她，经常干扰，甚至“乘马班如”，出动很多人马，像强盗一样，上门抢亲。“二”却一心恋着“五”，死活不答应：“女子贞不字”。

自己去找“五”吗？路远山遥，加上一些其他的原因，不得不“屯”，原地等待。人事通常是十年一劫，她决心再等十年，等到“初”的势力削弱了，条件允许了，然后再嫁，所以说“十年乃字”。

“六二”之上是“六三”。六三爻辞说：“即鹿无虞，惟入于林中，君子几不如舍，往吝。”王弼作注，按照他的思路继续发挥说：“三既近五，而无寇难。四虽比五，其志在初，不妨己路，可以进而无屯亶也。见路之易，不揆其志，五应在二，往必不纳，何异无虞以从禽乎？”“三”比“二”更接近于“五”，如果她要去找“五”，比“二”方便多了，虽然中间还隔着个“四”，但“四”有她的意中人，不会妨碍她。然而“三”是个有志气、有德性的姑娘，她知道“二”在恋着“五”，而“五”又在等着二，虽然“见路之易”，她却不去。既不去找“五”，那就退而求其次，将就嫁给那个动不动就“乘马班如”，性好抢婚的“初”吧，但她又瞧他不起，于是只好决心不嫁，“惟入于林中”了。

现在轮到“四”了。六四爻辞：“乘马班如，求婚媾，往吉，无不利。”“四”与“初”是有着某种特殊关系的，“四”是上卦的

第一爻，而“初”也是下卦的第一爻，很可能是某两个世家的长男长女，也可能曾指腹为婚，只是“初”长大后不安分，抢邻家的姑娘。因为未遂，反过来再寻旧好，于是又是“乘马班如”，来“四”家求婚了。“四”也不计较，慷慨地嫁给了他，所以说“往吉无不利”。

“九五”是卦中的最尊之爻，又是故事的中心人物。九五爻辞却有褒有贬。爻辞说：“屯其膏，小贞吉，大贞凶。”也就是说小事吉，大事凶。王弼作注说：“处屯难之时，居尊位之上，不能恢弘博施……而系应在二。屯难其膏，非能光其施者也。志同好，不容他间，小贞之吉，大贞之凶。”王弼批评的是九五处在至尊之位而不能恢弘博施，心中只恋着个“二”，气度甚小，所以小吉而大凶。

“上六”是个可怜的姑娘，爻辞写道：“乘马班如，泣血涟如。”眼看着别人热热闹闹地出嫁，自己却闺房独守，于是就只好“泣血涟如”了。为什么会这样呢？王弼解释说：“处险难之极，下无应援，进无所适。虽比于五，五屯其膏，不与相得。居不获安，行无所适，穷困阨厄，无所委仰，故泣血涟如。”王弼把“乘马班如”解作“上六”流离失所，动感更强。

从上例王弼解《屯》卦可以看出，“初”、“上”总是受排斥的。“上”尽管是个无辜的姑娘，也要让她“泣血涟如”。至于“初”，虽说他人品不好，但在《屯》卦中毕竟有一席之地，还有个“四”不嫌弃他。

二、三、四、五各爻虽居全卦之中，但它们之间的份量并不同等，也就是“中”内还有中。《系辞下》说：“二与四，同功而异位，其善不同。二多誉，四多惧，近也。柔之为道，不利远者，其要无咎，其用柔中也。三与五，同功而异位，三多凶，五多功，贵贱之等也。”二、四虽然都是阴爻的中位，但二多誉而四多惧，原因是“四”距“五”太近，而离自己应有的位置又太远，因为

“柔之为道，不利远者”。那么它应该在什么位置更适合呢？“其要无咎，其用柔中也。”上刚而下柔，“柔中”也就是下卦之中，这自然是“二”所在的位置了。同样的道理，三与五虽然都是阳爻的主位，但“三多凶而五多功”，原因何在？“三”距“二”太近，地位太低，阴气过重，不如“五”的尊贵，所以说“贵贱之等也”。

“三”不如“五”，还有一个重要原因，就是“三”居下卦之上，犯了过头之忌。同样，“四”不如“二”，因它居上卦之下，亦非中位。所以，就全卦而言，二、三、四、五是中，但真正居中的只有阳爻“五”和阴爻“二”。

“二”、“五”虽然是恰到好处の中位，但具体到一卦是否很好，这还得看卦的大环境。如六十四卦中人们认为最吉利的《泰》卦，卦体是《乾》下、《坤》上（䷊），阴位的“二”成了阳，而阳位的“五”成了阴，均不在位，似乎不好。但从大环境看是个极好的卦，所谓三阳开泰。三阳在下，三阴在上，下为内而上为外，内主外次。《彖辞》说：“内阳而外阴，内健而外顺，内君子而外小人，君子道长，小人道消也。”所以是个好卦。与《泰》卦相反，《否》卦《坤》下《乾》上（䷋），第二爻是阴，第五爻是阳，阴在阴位，阳在阳位，但因为整个卦的位置是颠倒的，内卦为《坤》而外卦是《乾》，阴占了主要位置，“二”的优势无补于大局，所以六二爻辞说“小人吉，大人否”。《彖辞》则说：“大往小来”，也就是说付出的多而得到的少。并说“内阴而外阳，内柔而外刚，内小人而外君子，小人道长，君子道消”，所以是运多鄙气的卦。

上述情况告诉我们，卦爻是主中的。每卦之爻，二、三、四、五是中，而四爻中又有阳三太过、阴四太近等情况，于是只剩下二与五才是理想的中位，也就是中内之中。这种情况运用于儒家伦理学说，便有了不偏不倚的中庸说，以及“过犹不及”的持中说。再加上卦爻中位内部和外部诸条件的约束，如时间、地点等

具体条件，于是中庸又有了许多自相约束的条件。故儒家伦理中的中庸说较之《周易》卦爻的中位说，严密多了，深刻多了，其要求也苛刻多了。

《中庸》与《易传》其思想内容本来是互相沟通，互相渗透的，从这个角度说，二者难说先后。但朱熹集注的《中庸》第二十八章清楚地写道：“今天下车同轨，书同文，行同伦”，明显是秦灭亡六国之后的产物，故《易》为《中庸》之源也就理所当然了。

第七章 《礼运》大同、小康思想 与《周易》的渊源关系

一、大同思想

和成圣的最高人格相适应，儒家的最高社会理想是世界大同。这个大同世界不是纯理念化的，而是具体化了的，儒家的重要经典《礼记》（见图 7-1）中的《礼运》篇描述大同世界的社会景象说：“大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦，故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者，皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同。”

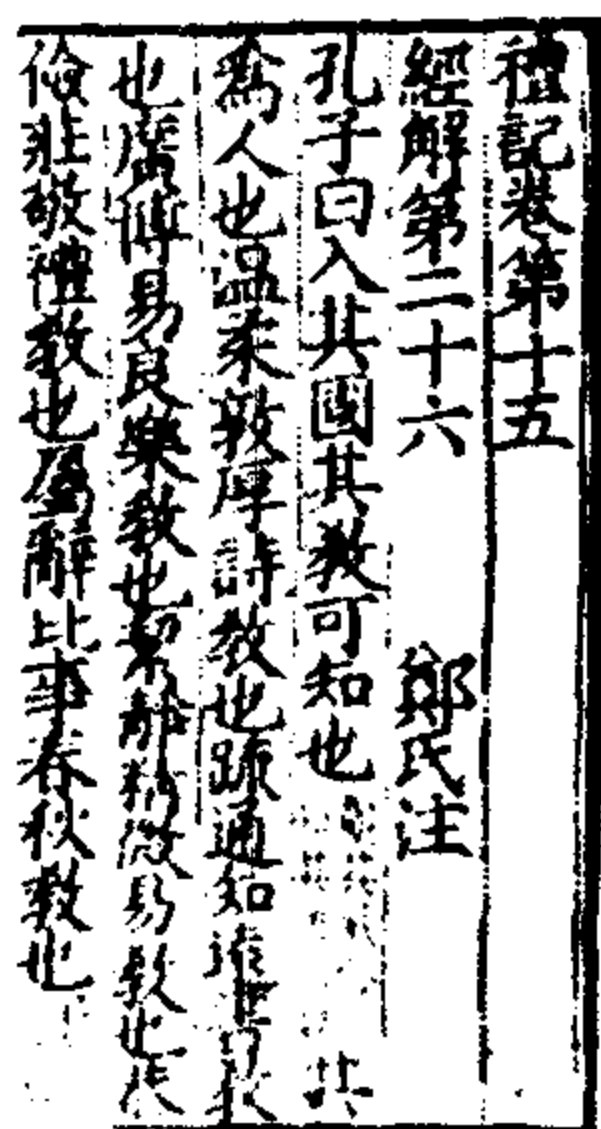


图7-1 《礼记》

根据《礼运》的这段描述，儒家理想中的大同社会具有以下一些特点：

1. **全民公有的社会制度。**这个全民公有的社会制度，包括权力公有和财物公有，而首先是权力的公有。权力公有的口号是“天下为公”，具体措施是选贤与能。管理社会的是被选举出来的贤能，而选举贤能的权力在于“天下”，也就是全社会的民众，所以说权力公有。其所以要明确权力公有，是人们从实践中认识到权力可以改变一切，也可以攫

取一切。只有取消权力的个人垄断，才能保证社会的其他方面不受垄断；只有坚持权力的公有，才能保证社会其他方面的公有。所以“天下为公”的口号其性质是与王权根本对立的，是反王权的。《礼记正义》解释说：“天下为公，谓天子位也，为公谓揖让而授圣德，不私传子孙，即废朱、均而用舜、禹是也。”《正义》是以大同为五帝故事的，所以举出尧不以帝位传其子丹朱而传给舜，舜又不传其子商均而传禹的事例以资证明。《正义》虽然也承认“天下为公”首先是指最高统治的帝位，但从所举事例看，不全是《礼运》所说的大同，因为尧、舜虽然没有把帝位传给自己的子孙，但在思想上是把“天下”作为私有物来“禅让”的；而且又是在不得已的情况下让人的。《史记·五帝本纪》写道：“尧知子丹朱之不肖，不足授天下，于是乃权授舜。授舜，则天下得其利而丹朱病；授丹朱，则天下病而丹朱得其利。尧曰：终不以天下之病而利一人，而卒授舜以天下。”尧、舜与“大同”的区别在于：尧、舜的禅让是权宜性的，大同的选贤与能是制度化的；尧、舜是个人指定的，大同是“天下”选举的；尧、舜是终身制的，大同是非终身的。在大同世界里，就根本不存在帝与王。

唐人孔颖达作《礼记正义》多收集前人的观点，而主要又是

汉人郑康成的观点。如果说汉人还有敢于说不私传子孙为公的勇气，那么到了唐代就只有歌颂私传子孙为公的本领了。最负盛名的柳宗元《封建论》歌颂秦始皇的废封建行郡县说：“秦之所以革之者，其为制，公之大者也；其情私也，私其一己之威也，私其尽臣畜于我也，然而公天下之端自秦始。”秦始皇以天下为一人一家之天下，自称始皇，要千世万世而为君，私之至极，何公之有？如果秦始皇也能称公，这世上还存在私么？所谓“公天下之端自秦始”，难道不是对秦始皇的公开吹捧和对公天下的有意亵渎吗？当然，柳宗元赞许秦始皇的也只是行郡县，而且肯定他的出发点是私，用后来王船山的话说是“天假其私以行大公”。其实所谓“废封建，行郡县”仅仅是将“天下”由众多子孙共同统治，还是由其中某个子孙一人统治分歧问题，最多也是在一人统治的前提下分点余羹给统治阶级的其他人员问题，比起大同世界的公，相去已经不只十万八千里了。

2. **选贤与能的管理体制。**这个体制是包括中央与地方的。天下既然是天下人的天下，地方更是地方人的地方。地方事务由地方民众选举贤能之士负责管理。这里的选举指的是民举，而不是官举，官举与民举的性质是不同的，但后儒却混淆了两者的界线，甚至有意改民举为官举。汉儒解释说：“选贤与能者，向明不私传天位，此明不世诸侯也。国不传世，唯选贤与能也，黜四凶，举十六相之类是也。”汉儒虽然也以“天下为公”和“选贤与能”，分别指中央和地方政权，但用的仍是尧、舜的典故。尧、舜一方面禅让帝位，一方面选贤与能，好事作尽，而民众却未与闻，因而其并不是大同世界本来意义上的选举。随着时间的推移，选举的性质一再改变，迨至隋唐，竟成了专指朝廷对士人的选拔，自《唐书》直至《明史》，均辟有《选举志》，记载历代的科举情况，选举与民众便彻底绝缘了。

3. **讲信修睦的人际关系。**信与睦是良好人际关系的核心，而

“天下为公”才是建立良好人际关系的前提和基础。“天下为公”，人人是社会的一员，社会有每人的一份，衣食有着，地位平等，无胁迫的可能，无依附的必要，是大同世界人际关系总的概括。这个以“天下为公”为前提的人际关系同样遭到了后儒的篡改。《礼记正义》解释说：“讲信修睦者，讲，谈说也；信，不欺也；修，习；睦，亲也。此淳无欺，谈说辄有信也。故哀公问周丰云有虞氏未施信于民而民信之是也。”通过《正义》的解释，“讲信修睦”仅是一种言说交往的表面现象，而且这种现象又是王化影响的结果，大同世界的本质被阉割了。

4. **人得其所的社会保障。**大同世界描绘的社会是人人敬老，人人爱幼，无处不均匀，无人不饱暖的理想社会。在这里，人们视他人父母如自己父母，视他人子女如自己子女。“老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者，皆有所养。”任何人都能得到社会的关怀，任何人都主动关心社会。男有室，女有家，社会和谐，人民安堵。对这段最具实际意义的社会保障，后儒也是多有篡改的，如将社会保障制度解释为一种在君王影响下的社会风气。所谓“君既无私、言信、行睦，故人法之，而不独亲己亲，子己子。”将人人有劳动权力的“壮有所用”解释为“不爱其力以奉老幼”，将“男有分”解释为“无才者耕，有能者仕，各当其职”，而将“女有归”解释为“君上有道，不为失时，故有归也。”特别又从反面论证，有意无意地丑化妇女说：“若失时者，则《诗》卫女淫奔，期我乎桑中，要我乎上宫是也。”“男有分，女有归”，实际是指男女都有自己婚嫁的权力与机会，不至因战乱和不合理的社会制度而成为旷夫怨女，是一种基本的社会保障。

5. **人人为公的社会道德。**在这里，人们有高度的责任心，对社会财富十分珍惜，憎恶一切浪费现象，也反对任何自私自利的行为。“货恶其弃于地也，不必藏于己。”货弃于地是可耻的，货藏于己同样是可耻的。

6. **各尽其力的劳动态度**。在这里，劳动已经成了人们高度自觉而又十分习惯的活动。“力恶其不出于身也，不必为己。”能劳不劳是可耻的，劳而不尽其力也是可耻的，劳动只为了自己同样是可耻的。正是人们这种不计报酬、高度自觉的劳动态度支撑了大同世界的理想社会，而大同世界高度民主的政治制度和切实可靠的社会保障又是这种劳动态度产生的前提和基础。社会给人们提供了和谐优越的生存条件，人们回报社会以高度的自觉劳动，二者互为条件，互为因果，而又互相促进。

大同世界作为一种社会理想，可谓是思之深刻而虑之长远的，除了所有制的问题提得不够明确外，与当代的社会主义社会几乎没有太大的差别。然则这是一种什么现象呢？是《礼运》作者的天才？是文化现象的偶然跳跃？还是传统说法的圣心所起呢？实际都不是，它是有本有源的，这个源本就是中华民族源远流长的历史和丰富的远古文化，以及灿烂的《易》学思想，这点我们将在后面详细论述。

二、小康思想

和反王权的大同思想相反，小康思想则是歌颂王权的，也惟其有歌颂王权的小康思想的掩护，反王权的大同思想才得以存在；作为思想才不致被历代王权所取缔。

儒家的小康思想与大同思想同时出现在《礼记·礼运》中。文章在以“是谓大同”总结了上文之后笔锋一转，用完全与大同思想相对立的语言开篇：“今大道既隐，天下为家。各亲其亲，各子其子，货力为己。大人世及以为礼，城郭沟池以为固。礼义以为纪，以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇，以设制度，以立田里，以贤勇知。以功为己，故谋用是作，而兵由此起，禹汤文武成王周公，由此其选也。此六君子者未有不谨于礼者也，以

著其义，以考其信。著有过，刑仁讲让，示民有常。如有不由此者，在势者去，众以为殃，是谓小康。”

作为社会制度和社会景象，小康与大同几乎全是对立的。在这里，天下为公的大道没有了，“天下为公”的响亮口号改成了“天下为家”。在天下为家的总原则下，一切社会现象都与大同世界相反。人们各亲其亲，各子其子，货为己藏，力为己出，人人为公的社会道德没有了，各尽其力的劳动态度没有了。所有这些，来自权力的私有：“大人世及以为礼。”大人世及也就是君主世袭。为了说明这种世袭的合理性，于是产生了为其服务的观念形态，一是礼，一是义。什么叫礼？什么叫义？《礼运》的作者十分深刻地指出：“大人世及以为礼，城郭沟池以为固。”原来礼的本质是全在于为世袭的王权服务的。有权力的人就理所当然地应当受到尊敬，受到膜拜，就要至高无上，这就是“礼”。尊重权力既然是礼，与之相适应，保护权力自然就是义了，所以要“城郭沟池以为固”。而权力之所以要有“礼”来尊重，要有“义”来维护，就是因为它是世袭的，没有民众基础的，受到人们反对的。礼、义的本质从反面说明了大同世界的公理性，说明了大道之行的正义性，同时也说明了礼、义本身的虚假性。

由于世袭权力的需要产生了礼、义，于是礼、义成了权力世袭社会的纲纪，用以规范一切行为道德。作者一连举出了七个方面的行为规范：正君臣，笃父子，睦兄弟，和夫妇，设制度，立田里，贤勇知。以礼、义正君臣关系，以礼、义笃父子关系，以礼、义睦兄弟，以礼、义和夫妇等等。除此之外，制度的确定，田里的建立，贤智的鉴别，一切皆以礼、义为标准，以礼、义为依据。礼、义表面上是超脱的、公道的，实际上是依附于权力的，为权力服务的。

权力的世袭产生了礼、义，同时也产生了普遍的私有观念：“以功为己。”以功为己即以是否对自己有利作为衡量功利的标准

和尺度，于是“谋用是作而兵由此起”。既然“以功为己”，人人都为自己打算，就不能不开动脑子，以资防备，以行进取，因为你打别人的主意，别人就要打你的主意，于是“谋用是作”。用者因也，各种损人利己的阴谋因此产生，人人勾心斗角，社会危机四伏。心斗之余继之以言，言斗之后继之以力，于是“兵由此起”，争斗无宁日。

尽管礼、义是为权力而设的，然而在“天下为家”的社会又必须崇礼倡义，大禹、成汤、文王、武王、周公便是榜样。“此六君子者，未有不懂于礼者也，以著其义，以考其信，著有过，刑仁讲让，示民有常。”禹、汤等六君子治世，以礼为纲，以著义、考信、明过、扬慈、奖让六者为目，而且示民以常久，使之成为风气，如此社会方能在人自为私的情况下大体安定，谓之小康。康者安也，所以说大体安定。“如有不由此者，在势者去，众以为殃。”凡不能这样做的，在位者去位，无位者遭殃，天下大乱。

不难看出，《礼运》的作者对小康社会是名褒实贬的。针贬之一，公开指出小康的前提是“大道既隐，天下为家”。丧失了“大道”而以天下为家的社会，自然不是理想的社会。针贬之二，这个在家天下统治下的小康社会是个人各为己，自私自利，充满着矛盾和斗争的社会，而这些自私自利的不良思想和矛盾斗争的复杂关系都是因为“大人世及”引起的。针贬之三，这样的小康在漫长的三代仅禹、汤、文、武、成王、周公六人才差可达到，实际上在“谋用是作”的环境里是无法达到的。打开人类历史，见到的尽是“在势者去，众以为殃”的可怕事实。为了权力和财富的争夺，臣弑其君者有之，子弑其父者有之，兄弟相残，叔侄相害者更有之。就以二百四十二年的《春秋》年代为例，“《春秋》之中，弑君三十六，亡国五十二，诸侯奔走，不得保其社稷者，不可胜数。”至于遭殃的民众，就没有人统计，也无法统计了。所以，《礼运》的作者描述小康，表面上在歌颂禹、汤、文、武、成王、

周公的盛德，实际上是在抵制天下为家的“大人世及”制度，旁及这种制度下形成的自私自利的社会风气。



图7-2 舜帝征三苗

《礼运》中的小康尽管与大同相形见绌，且又语多贬辞，但秦汉以后的儒者尊小康而不言大同，具体表现是以三代为法，尊禹汤文武周公为圣，于是大同的历史和理想被抛弃了。造成大同历史割裂的始于东汉郑康成。郑氏注《礼记》，以大道之行五帝事，而五帝通常包括黄帝、尧、舜。黄帝、尧、舜之世并非“谋闭而不兴”，黄帝曾战蚩尤于涿鹿，舜征有苗。由于混淆了大同和小康的历史界线，大同世界的“谋闭而不兴”与小康之治的“兵由此起”发生了矛盾，于是后儒补充纠正并为之圆场说：“《正义》曰以三王之时教会稠数，征责繁多，在下不堪其弊，则致如此。然谓谋作兵起也，案《史记》黄帝与蚩尤战于涿鹿之野，《尚书》舜征有苗，则五帝有兵。今此三王之时而云兵由此起者，兵设久矣，但上代之时用之希少，时有所用，故虽用而不言也。三王之时每事须兵，兵起烦数，故云兵犹（由）此起也。”其实这个圆场是无法使圆的，既然是“谋闭而不兴”的大同世界，何设兵之必要？既以设兵，何大同之有？且《礼运》明明是说：“兵由此起”，指的是小康之世的三代禹汤文武的盛世。起者始也，不是此时才兴起的事，怎么能说“由此起”呢？其实这种解释的目的主要不在于兵起何时，而在于混淆“大同”与“小康”的界线，大同既然也有战涿鹿、征

三苗（见图 7-2）之事，说明兵者自古有之，乃至“每事须兵”。既然社会要靠武力来维持，则《礼运》描写的“天下为公”的原则，“讲信修睦”的世风，彼此亲善的关系，人人为公的道德，以及“谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作”的社会秩序，也就不复存在了。

何以要混淆大同与小康的界线呢？目的又在于为“大人”的家天下讳。后世注家在解释小康的“大人世及”一语说：“注：大人，诸侯也。”为什么“大人”指诸侯，而不能指天子呢？天子难道不是典型的世袭么？为了说明“大人世及”不是指天子而是指诸侯，注者又作了极其无力的解释：“《正义》曰：上既云‘天下为家’，是天子之治天下也，以大人世及而为礼，明大人非天子。凡文各有所对，《易·革》卦，大人虎变对君子豹变，故大人为天子。”注者解释的唯一理由是“凡文各有所对”，因为上文的“天下为家”讲的是天子，所以下文的“大人世及”必然是讲诸侯，就像《革》卦的“大人虎变君子豹变”一样。这个理由就有些强词夺理了。

或以为“天下为家”就是王者视天下为家，说的是王者对天下关切之深，所以“天下为家”与“天下为公”的宏旨是一致的。这是对原文的恶意歪曲！原文清楚地说：“大道既隐，天下为家”，说的是“天下为公”的大道隐去之后才出了“天下为家”，后者是前者的倒退和反动，何言宏旨一致？为什么先人的合理思想于千百年后反遭到后人的歪曲呢？没有别的，王权的影响所致，所以说后人的思想就一定比前人先进，处处用进化论来套解社会现象，是不科学的。

三、大同思想与《周易》的渊源关系

早在两千多年的中国古代出现与当代社会主义社会相类似的大同思想本来就是奇迹，但这个奇迹并非是无缘无故地偶然出现

的，而是有着深厚的历史渊源、思想渊源和社会基础，而这些大多又与《周易》的思想和材料相联系。

（一）历史渊源

中华民族有着悠久的历史，而特别又有着极其丰富的介于历史和传说之间的远古史资料。《周礼·春官·宗伯第三》：“外史掌书外令，掌四方之志，掌三皇五帝之书。”三皇五帝之时不一定有正规的史籍，但既然设专门衙门掌管，至少也有一定数量的史料，包括文和献的两个方面的史料。

三皇五帝是我国远古史的两个极其重要的阶段，许多带政治和制度性的传说就发生在这里。三皇虽然和五帝并称，但却是两种不同的社会制度，自然也是两种不同的社会风貌。桓谭《新论》：“三皇以道治而五帝用德化，三王由仁义，五伯（霸）以权智。”阮籍《通老论》也说：“三皇依道，五帝仗德，三王施仁，五霸行义。”道法自然，“以道治”也就是按人类社会最初的状态来治理，指的自然是原始共产社会。原始社会是无所谓皇与帝的，也无所谓权力。黄石公《三略》区别三皇与五帝不同的社会政治结构说：“夫三皇无言化流四海，故天下无所归功帝者，体天则地，有言有令，而天下太平，君臣让功，四海行焉。王者制人道德，降心服志，设矩备衰，有察之政，甲兵之事备而无争战血刃之用，天下太平。”三皇时代是不存在政教的，人们按照天地运转的自然法则劳作生活，“故天下无所归功于帝者”，然而天下太平。有王的时代就不同了，道德规范有了，政教法令有了，规矩原则有了，甲兵之事也有了，然而也天下太平。所谓有王的时代也就是夏、商、周的三王时代。对照前面所述的大同和小康，正好是大同属三皇时代，而小康则是夏、商、周的三王时代。

上面提到，《礼运》对小康之治是明褒实贬的。之所以要贬，

《礼运》的作者蔑视王权；之所以要褒，作者自己又受制于王权。基于这样的矛盾，作者在大同与小康两者对照比较之中，总是表现出他的非非是是、褒褒贬贬，有时观点鲜明，而有时又言辞闪烁。特别是文章的开头加上一段故作含混的话，更使人琢磨不定。作者借用孔子的口气说：“孔子曰：大道之行也，与三代之英，丘未之逮也，而有志焉。”

这段话从字面上看，是孔子感叹自己其生也晚，未赶上大道施行的时机，也未见到三代英明之主，然而却向往天下为公的大道。这算是提起下文的导语，同时也是有意制造模糊的巧设。我们知道，“三代”指夏、商、周，“三代之英”自然是指禹、汤、文、武、成王、周公等六君子，而六君子都是小康之治的代表。然则行大道的是谁呢？是什么时候呢？作者没有说。其所以不说，其中就有个肯定王权与否定王权的问题，因为三代之前是三皇和五帝时代，明确说大道之行在三皇时期，则颂扬大道便是否定王权；如说大道之行在五帝时期，虽然肯定了王权，但却伤害了大道，因而既不说三皇，也不说五帝。郑康成注《礼记》，肯定“大道谓五帝时也”，于是就产生了我们在前面提到的兵起于何时的矛盾。然则究竟是三皇还是五帝呢？我们认为更像是三皇，因为只有三皇时代的原始共产社会才有可能作为大同世界的历史渊源。这点，《易传·系辞》已经为我们勾勒出了大致的轮廓。

《易传·系辞》用相当的篇幅描述了包牺和神农氏的社会风貌。《系辞下》说：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地。观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。作结绳而为罔罟，以佃以渔，盖取诸《离》。”所谓“包牺氏之王天下”，只是一种时代的象征，并无王的实际。我们透过这段表面的叙述八卦缘起的文字，那种结绳而治，为网为罟，以渔以猎的原始社会生活，还是依稀可辨，而《礼运》描写的大同世界似乎也开始从这里散发出

它的独有芬香了。

《系辞下》的作者接着说：“包牺氏没，神农氏作，斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利以教天下，盖取诸《益》。日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸《噬嗑》。”神农在伏牺之后，社会进入到了农耕时代，而且有了简单的产品交换。既然是“日中为市……交易而退，各得其所”，说明产品已经私有化了，“货恶其弃于地也，不必藏于己，力恶其不出于身也，不必为己”的原则已经部分地受到破坏，但仍然是生产资料公有的氏族社会。至于神农以后的黄帝尧舜，行情就完全不同了，《系辞下》记述说：

“神农氏没，黄帝尧舜氏作，通其变，使民不倦，神而化之，使民宜之。《易》，穷则变，变则通，通则久，是以自天祐之，吉无不利。黄帝尧舜垂衣裳而天下治，盖取诸《乾》、《坤》。剡木为舟，剡木为楫，舟楫之利以济不通，致远以利天下，盖取诸《涣》。服牛乘马，引重致远以利天下，盖取诸《随》。重门击柝以待暴客，盖取诸《豫》。断木为杵，掘地为臼，臼杵之利，万民以济，盖取诸《小过》。弦木为弧，剡木为矢，弧矢之利以威天下，盖取诸《睽》。”

黄帝、尧、舜“使民不倦”的结果，虽然也推动了社会的发展，但大同世界的和谐和宁静也破坏殆尽了，社会不仅有了欺诈，而且有了暴力。夜晚不仅要闭户，而且要重门；不仅要重门，而且要击柝；不仅要有民间自身的防卫，而且还要有国家武装镇压。可知大同世界只能存在于黄帝之前，而不能在黄帝之后。说得准确一点，大同世界的历史渊源在远古的三皇时代，而不在五帝时代。三皇具体指哪三位首领，除《帝王世纪》以伏牺、神农、黄帝为三皇外，其他各说均无黄帝，而司马迁的《史记》列黄帝为五帝之首。根据《易传·系辞》的记载，黄帝很可能是由原始共产社会向奴隶社会过渡的时代，他是全靠武力征服的，而战争则

是制造奴隶的机器。

以上事实说明，离开了《易传·系辞》便无法解释大同世界究竟是说的三皇时代还是五帝时代。

（二）思想渊源

大同思想最主要的特点是用“天下为公”的口号反对王权，不是反对被后儒篡改了的立长立嫡，反对传天位于子，而是从根本上取消王权，否定王权的存在。这点，我们只要将《礼运》对大同世界的描写和后世陶潜的《桃花源记》略加比较，就清楚了。《桃花源记》正是根据《礼运》的思想具体形象化的。然则《礼运》的思想又从何而来呢？来自我们通常所说的“易道”。

《周易》上经《乾》卦的用九爻辞说：“见群龙无首吉。”意思是要看到群龙无首才吉利（注：这里采用传统说法，原爻义恐非如此），反过来说，只要群龙有首，就不吉利。这话初看起来似乎反逻辑，实际上是合逻辑的，群龙有首必然有争，无首才能无争，无争才能太平，所以说吉。然则是何物在争，所争何物呢？是群龙在争，争作为首。只有不设“首”，大家一样，才能无争。用于人事，是一种十足的反王权思想（熊十力著《乾坤衍》力主此说，可参阅）。

经文如此，传文也争相发明。《彖传》：“首出庶物，万国咸宁。”庶物即是庶民，《彖传》是从提高庶民地位的角度解释的。既然群龙要争，干脆以庶民为首，也就是把庶民提到突出的首位，让庶民自己当家做主。《象传》则借天下压人，警告群龙说：“天德不可为首也。”天德本来平等，无所谓首。其实《象传》说的也是实话，这茫茫大地，究竟谁该为首，谁该为“尾”？为首的不都是自封的，而为“尾”的还不是人压的么？《易传·文言》似乎没有独特的解说，只是再次肯定了用九的爻辞：“乾元用九，天下治也。”

也就是必须按用九爻辞说的“群龙无首”，天下才有可能得到治理。

但《礼运》毕竟产生在群龙有首的时代，而且又是议论具体的社会制度，是实实在在的政治问题，既不能像《易经》一样隐晦，也不可能像《易传》那样超脱，因而也就不可能那样直接，除了尽量描述社会的和谐协调外，凡涉及王权的地方仅用“天下为公”一语带过，而且打着孔子的旗号。也惟其如此，才能在王权的严密控制下存在了两千余年，并不断散发出鼓舞人们前进的力量。

（三）社会基础

所谓社会基础，指的是现实生活对作者思想的刺激和影响。《礼运》篇不可能产生在“大同世界”的三代，也不可能产生在“郁郁乎文哉”的西周，更不可能产生在天下纷争的春秋战国。“三代”人有这种大体相似的实践，但不可能形成这样完整的思想。西周是名义上大一统的社会，天下宗周，人们正享受着天下“贤君”的“庇荫”，也形成不了这样的思想。春秋战国出现的是百家争鸣，人们在激烈竞争中探索治国的方略，表现不出如此的安详和平静。只有在通过长期的分裂和战乱之后渴望统一，而统一之后又通过暴秦恶政的摧残，人们从正反两方面得到了教训，于是痛定思痛，认识到任何君主都无助于社会治理，王权始终是为君主以及附属于君主的极少数人服务的。于是天下为公的“大道”也就应运而生了。所以说大同思想既是对暴秦统一的反动，又是对长期分裂的非难。人们从实践中看到，表面统一的西周未能给人民带来好处，根本不统一的战国给人民带来战祸，而彻底统一的暴秦又给人民带来了前所未有的灾难，于是人们只好返于古朴，回到“三代”的原始共产社会，并加以理想化，作为向往，更作为自我陶醉了。

第八章 荀子思想与 《周易》的异同

荀子是晚于孟子近百年的先秦思想家。他生于约公元前 316 年，卒于公元前 230 年左右，名况，字卿，又被汉人称为孙卿，战国末年赵国人。（见图 8-1）曾在齐国的稷下学宫当过祭酒，晚年到楚国任兰陵令。他“善为《诗》、《礼》、《易》、《春秋》”（刘向语）。因主性恶，唐宋以来不断受到学者们的攻击。清人王先谦则说：“性恶之说，非荀子本意也。其言曰‘直木不待櫟栝而直者，其性直也；枸木必待櫟栝烝矫然后直者，以其性不直也。今人性恶，必待圣王之治、礼义之化，然后皆出于治、合于善也。’夫使荀子而不知人性有善恶，则不知木性有枸直矣。然而其言如此，岂真不知性邪？余因以悲荀子遭世大乱，民胥泯斲，感激而出此也。”

王先谦以为荀子之所以主张人性为恶，是

因为他遭世大乱，民胥泯斃，有感而发。以人性为恶，并非荀子的本意。言下之意荀子的本意还是承认人性是善的，并用荀子曾举出木性有枸直来证明荀子知道人性有善恶。实则不然，荀子以木的枸直来比喻人性，正是他思想的不彻底性，因为木性的枸直说明的只是人性的善恶，即人性的有善有恶，并非荀子本意主张的性恶。再就遭世大乱而言，孟子所处也并非治世。可见王先谦举出的两点理由都难以成立，也就是说“性恶之说，非荀子本意”的观点难以成论。



图8-1 荀子

其实荀子性恶也不全是荀子的思想。《周易》本身就包涵了这样的内容。《彖传》对《泰》、《否》二卦卦辞的解释就是一个明显的例证。《彖传》解释《泰》卦卦辞说：“小往大来，吉亨，则是天地交而万物通也，上下交而其志同也。内阳而外阴，内健而外顺，内君子而外小人，君子道长，小人道消也。”解释《否》卦卦辞则说：“否之匪人，不利君子贞。大往小来，则是天地不交而万物不通也。上下不

交，而天下无邦也。内阴而外阳，内柔而外刚，内小人而外君子，小人道长，君子道消也。”一面是“内阳而外阴，内健而外顺，内君子而外小人”，一面则是“内阴而外阳，内柔而外刚，内小人而外君子”。《泰》、《否》两卦的构成鲜明地表现出了两种不同的素质，前者为善为吉，后者为恶为凶。

再如《噬嗑》初九爻辞：“履校灭趾，无咎。”上九爻辞：“何校灭耳，凶。”《易传·系辞》据以发挥说：“子曰：小人不耻不仁，不畏不义，不见利不劝，不威不惩，小惩而大诫，此小人之福也。《易》曰：履校灭趾，无咎，此之谓也。善不积不足以成名，恶不

积不足以灭身。小人以小善为无益而弗为也，以小恶为无伤而弗去也，故恶积而不可掩，罪大而不可解。《易》曰：何校灭耳，凶。”带着灭趾之校，小过失，改了就好，故无咎。而戴着灭耳的大枷，是杀头之罪，所以说凶。“校”是国家法律的体现，说明礼法的重要。而积善、积恶之说，有先天的素质，更有后天的修养。可见善恶同出于《易》，荀子不过是取其一端，加以夸大发挥罢了。

荀子不仅论人性取《易》一端，论天道、论中和，均取一端，故荀子所论，貌与《易》异而实与《易》同，今分述如下。

一、天道思想

在《周易》的理论中，天是有两重性的，既是自然之天，又是意志之天。《乾》卦《彖辞》：“大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形。”说的是天的开始。《易传·系辞》：“是故刚柔相摩，八卦相荡；鼓之以雷霆，润之以风雨；日月运行，一寒一暑；乾道成男，坤道成女；乾知大始，坤作成物。”说的是天的形成和现状，都是说的自然之天。但《系辞》又说：“《易》曰，自天祐之，吉无不利。子曰，祐者助也。天之所助者顺也，人之所助者信也。”肯定人有天助，就能吉无不利，说的是意志之天。

《周易》不仅认为天有两重性，而且认为天与人的关系也有两重性，一是人要顺天，二是天也顺人。《易传·系辞》：“是故天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之；天垂象，见吉凶，圣人象之。”《系辞》还说：“天之所助者顺也，人之所助者信也。”都是说的人要顺天。甚至十分明确地说只有顺天者上天才予以帮助。而在《易传·文言》里又明确肯定天也顺人。《文言》说：“夫大人者与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？”在这里，不是人跟天走，而是天跟人走。“天且弗违，

而况于人乎？况于鬼神乎？”其气势简直是以人压天了。

在荀子的天道观中，天只是一重性的，这就是自然之天。天有他自己的运行规律，与人事毫无关系。荀子的《天论》开篇便说：“天行有常，不为尧存，不为桀亡。”天于人不仅不择善恶，也不论需求。《天论》同时说：“天不为人之恶寒也辍冬，地不为人之恶辽远也辍广。”

荀子认为，天不仅有它自己的运行规律，有它常见的现象，也有罕见现象。但无论是常见现象或罕见现象，都是天的自然现象，与人事无关，所以“怪之可也，而畏之非也”。荀子在《天论》中说：“星队（坠）木鸣，国人皆恐，曰何也？曰：无何也！是天地之变，阴阳之化，物之罕至者也。怪之可也，而畏之非也。夫日月之有蚀，风雨之不时，怪星之党见，是无世而不常有之。上明而政平，则是虽并世起无伤也；上暗而政险，则是虽无一至者无益也。夫星之队（坠），木之鸣，是天地之变，阴阳之化，物之罕至者也，怪之可也，而畏之非也。”荀子认为，只要国君明察，政治清平，怪异现象即使三五年出现一次也无害处。如果国君不明，政治险恶，即使一次也没有，并无益处。荀子是把自然现象和社会现象完全分开的。这也并无大的不妥，因为在荀子的时代，人为的现象还不足以影响自然。

与天的一重性相联系，荀子认为人与天的关系也是一重性的，只有人适应天，而不可能是天适应人。不过这种适应是能动的，而不全是被动的。荀子在肯定“天行有常，不为尧存，不为桀亡”之后紧接着指出：“应之以治则吉，应之以乱则凶。强本而节用，则天不能贫；养备而动时，则天不能病；修道而不贰，则天不能祸。故水旱不能使之饥，寒暑不能使之疾，袄怪不能使之凶。”天的规律是不能违背的，“应之以治则吉，应之以乱则凶。”但天又不是不可对付的，加强生产，厉行节约，国家就不致贫困；注意休养生息，人民就不致劳苦；修明政教，社会就必然安宁。如此，天

就无奈人何。反之，如果逆道而行，违背了自然规律，天有意庇护，也无法使之吉，就会“水旱未至而饥，寒暑未薄而疾，袄怪未至而凶。”（《荀子·天论篇》）

为了进一步说明治乱在人，而不在天与自然等客观条件的道理，荀子用设问的方式举例说：“治乱天邪？日月星辰瑞历，是禹、桀之所同也，禹以治，桀以乱，治乱非天也。时邪？曰：繁启蕃长于春夏，蓄积收藏于秋冬，是又禹桀之所同也，禹以治，桀以乱，治乱非时也。地邪？曰：得地则生，失地则死，是又禹桀之所同也，禹以治，桀以乱，治乱非地也。”天、时、地利，大禹与夏桀同而无异，然禹以大治，而桀则败国丧身，可知治乱在人，而不在天，也不在时与地利。所以说“受时与治世同，而殃祸与治世异，不可以怨天，其道然也。”所谓“与治世同”，即乱世与治世同。既然天、时、地利皆同，故其所得殃祸也就无需怨天了。这就叫“应之以治则吉，应之以乱则凶。”

荀子还认为，治吉乱凶的原则不仅适用于治国，也适用于治身，而治身比治国更直接，更紧密，因为人体构成的本身就是天体的一种反映，是按照天的模式压缩、简化了的复制品。荀子说：“耳目鼻口形，能各有接而不相能也，夫是之谓天官；心居中虚以治五官，夫是之谓天君；财非其类以养其类，夫是之谓天养；顺其类者谓之福，逆其类者谓之祸，夫是之谓天政。”（《同上》）荀子将人体比作一块小天，以耳、目、鼻、口、形五官为天官，以居中遥控的心脏为天君，以饮食衣服的“非类”供养为天养，以顺应自然为天政。人能顺应自然，以天官司其事，天君总其成，饮食衣服供其养，就能福而无祸。一旦天君昏乱，天官乱职，天养不继，天功丧失，大凶必至，死亡也会随之降临。所谓“天君昏乱”也就是思想乱，思想乱则五官也必然紊乱，耳听不该听之声，目视不该视之色，口尝不该尝之味，体（形）接不该接之物，杂欲丛生，不可遏止。精力耗尽，生命也就随之结束了。

治乱既然不在天而在于人，因此人的因素就十分重要了。

纵观天下兴亡、个人得失，败事的往往不是天灾，而是人祸；最多也是三分天灾，七分人祸。所以“天祲”可怪而不足畏，而“人祲”则是十分可怕的。荀子说：“田秽稼恶，余贵民饥，道路有死人，夫是之谓人祲；政令不明，举措（措）不时，本事不理，夫是之谓人祲；礼义不修，内外无别，男女淫乱，则父子相疑，上下乖离，寇难并至，夫是之谓人祲。”

“天祲”既不可畏，“天福”也就不存在了，所以诸事都得靠人，而不能靠天，更不能盲目地夸大天的作用，颂扬天的威德，等待天的赐予。荀子说：“大天而思之，孰与物蓄而制之？从天而颂之，孰与制天命而用之？望时而待之，孰与应时而使之？因物而多之，孰与聘能而化之？思物而物之，孰与理物而勿失之也？”在这里，荀子接连作了五个方面的比较，结论是靠天不如靠人。

有意志的天不存在，左右人事的神当然也就不存在了。但作为非主宰的神的现象还是有的。荀子说：“万物各得其和以生，各得其养以成，不见其事而见其功，夫是之谓神。”（同上）在荀子的思想体系中，“神”只是一种“不见其事而见其功”的难以探究的神秘现象，也就是《易传·系辞》“阴阳不测之谓神”的神，是王弼解释的“不知所以然而况之为神”的神。正如王弼所说，神在这里仅仅是一种比喻，并非神灵。“神”在《周易》的理论体系中也是有两重性的，既是比喻之神，又是意志之神，但在荀子的思想中只有比喻之神，而无意志之神，也是只取《易》一端的表现。

与天、神非人格化的思想相联系，荀子对由来已久的卜筮现象也有他自己独特见解，荀子说：“卜筮然后决大事，非所以为得求也，以文之也。故君子以为文，而百姓以为神。以为文则吉，以为神则凶也。”（同上）文是什么？文是文饰，大体相当今世的宣传和舆论，是达到某种政治目的的手段。“君子”决大事虽然也进

行卜筮，但其目的在于宣传鼓动，而不是真的要向神明祈求什么，“非所以为得求也，以文之也。”文与求是两种截然不同的卜筮观，文是手段，而求则是目的。以之为手段者以人制神，神是人的工具，所以吉；以之为目的者以神制人，人是神的奴仆，所以凶。荀子的这一观点是与主要供卜筮之用的《周易》特别是《易经》，就形式而言是相通的，但其实质是对立的，然而又是合理的。

二、人性思想

与《周易》和孟子的思想相反，荀子力主人的本性为恶。他在《性恶篇第二十三》开篇便说：“人之性恶，其善者伪也。”荀子十分肯定地说人的本性为恶，其善者伪也。但伪不是虚伪之伪。伪者为也。郝懿行注：“性，自然也；伪，作为也。伪与为，古字通。”荀子以为，人的本性是恶的，其所以善，是后天作为的结果，也就是教化的结果。如无教化，人的性恶永远是恶，不知行善。荀子接着说：“今人之性，生而有好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉。生而有疾恶焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉。生而有耳目之欲，有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。然则从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理，而归于暴。故必将有师法之化、礼义之道，然后出于辞让，合于文理，而归于治。用此观之，然则人之性恶明矣，其善者伪也。”（《荀子·性恶篇》）

荀子认为，人的本性是恶的，比如好利、嫉妒，以及男女情欲，都是人的本性，如不通过后天的教化，让其自然发展，就会产生争夺财物，残害他人以及男女淫乱等危害社会的现象。所以就必须有师，有法。法就是礼义，师即施行教化的官吏与师长。荀子说：“今人无师法，则偏险而不正；无礼义，则悖乱而不治。古者圣王以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，是以为之起礼义，制法度，以矫饰人之情性而正之，以扰化人之情性而导之

也，始皆出于治合于道者也。”

荀子以为，礼法的产生正好说明人之性恶。惟其性恶，所以才需要礼义、法度来矫饰，来感化，来诱导。如果性善，人的言行都能自觉合于“道”，这礼义、法度也就完全没有存在的必要，甚而至根本不可能产生了。荀子继而从师法感化的客观效果论证说：“今之人化师法、积文学、道礼义者为君子，纵性情、安恣睢而违礼义者为小人，用此观之，然则人之性恶明矣，其善者伪也。”（同上）化师法，积文学、道礼义，是矫饰了人的恶的本性，使之文明化、法度化的表现，所以能成为君子。纵性情、安恣睢、违礼义，是未能矫饰、仍保留着人的恶的本性的表现，所以仍为小人。社会之所以有君子，有小人，正是人性恶的证明。如若性善顺，其善的本性发展，就应该都成为君子，不可能出现小人，所以说“然则人之性恶明矣，其善者伪也。”

荀子的性恶论是针对孟子的性善论而发的。他从性伪、善恶两个方面批驳了孟子的性善论。

（一）性伪之辨

荀子以先天的素质与本能谓之性，而将后天的教化、修养称作伪。他批驳孟子说：“孟子曰：人之学者其性善，曰：是不然。是不及知人之性而不察乎人之性、伪之分者也。”（同上）所谓人之学者以其性善，即人的学习、教养的基础是性善，也就是教养之前的本性为善。荀子以为这种提法是不对的，其所以不对是尚未弄清什么叫性，未分清楚性与伪的区别。那么性与伪的区别在哪里呢？荀子说：“凡性者，天之就也，不可学，不可事。礼义者，圣人之所生也，人之所学而能，所事而成者也。不可学、不可事而在人者谓之性，可学而能、可事而成之在人者谓之伪，是性、伪之分也。”（同上）

不可学、不可事，也就是不学、不事，即无需于学习、无需于教化修养的先天形成。荀子以为，只有先分清楚“性”与“伪”，然后才有可能探讨性的善恶。然则什么叫“不可学、不可事而在人者”的性呢？荀子说：“今人之性，目可见，耳可听，夫可以见之明不离目，可以听之聪不离耳，目明而耳聪，不可学明矣。”（同上）荀子认为，目有视的功能，耳有听的功能，视明不能离开目，听聪不能离开耳，而目视能明、耳听能聪都不是教化修养的结果，都是与生俱来的，这就叫做性。荀子在具体解释了什么叫性的基础上批驳孟子的性善论说：“孟子曰今人之性善，将皆丧失其性故也。曰：若是则过矣。今人之性，生而离其朴、离其资，必失而丧之。用此观之，然则人之性恶明矣。”（同上）孟子主性善，认为人的本性是善的。其所以为不善，是因为离开了本性或者丧失了本性的结果，荀子将这几层意思压缩成“曰今人之性善，将皆丧失其性故也”。但人的耳的听觉功能、目的视觉功能是不可能分离的，若非特殊的变故其听觉、视觉功能也是不可能丧失的。说人丧失了本性而为恶，等于说耳、目丧失了听视的功能而耳不聪、目不明。能丧失得如此干净吗？所以说“若是则过矣”。既然不是丧失了本性才为恶，则人的本性为恶也就不待言而明了。

荀子以耳聪目明比人性，觉得还有纰漏，因为耳聪目明毕竟是可以因变故而丧失的，于是进一步发挥说：“所谓性善者，不离其朴而美之，不离其资而利之也。使夫资朴之于美，心意之于善，若夫可以见之明不离目，可以听之聪不离耳，故曰目明而耳聪也。今人之性，饥而欲饱，寒而欲暖，劳而欲休，此人之情性也。今人饥见长而不敢先食者，将有所让也；劳而不敢求息者，将有所代也。夫子之让乎父、弟之让乎兄，子之代乎父、弟之代乎兄，此二行者皆反于性而悖于情也。然而孝子之道，礼义之文理也。故顺情性则不能辞让矣，辞让则悖于情性矣。用此观之，然则人之

性恶明矣，其善者伪也”。（同上）

荀子要进一步阐明的道理在于：如果以人的本性为善，则人的后天发展必须顺向而行，就像耳目视听功能的发展一样，即便不能愈来愈明，愈来愈聪，也不会离不开原来聪与明的本性。而人的心意的的发展却不然，不是顺向而是反向的。人饿了希望吃饱，冷了希望穿暖，劳累了希望休息，这才是人之常情、人之本性。今有人于此，肚子饿了却因有长辈在场不敢先吃，自己劳累了因有长辈在劳作而不敢休息，有相让之心，有代劳之意。这相让与代劳都是违背本性的，全是礼义教化修养的结果。于是就形成了这样一种情况：顺其本性，则先食先息，不存在相让代劳；要相让代劳，则反其本性。由此可知，人之性恶，“其善者伪也”。

人性既然都是恶，然则礼义又是如何产生的呢？荀子以设问的方式阐述说：“问者曰：人之性恶，则礼义恶生？应之曰：凡礼义者，是生于圣人之伪，非故生于人之性也。故陶人埴埴而为器，然则器生于工人之伪，非故生于人之性也。故工人斫木而成器，然则器生于工人之伪，非故生于人之性也。圣人积思虑，习伪故，以生礼义而起法度，然则礼义法度者是生于圣人之伪，非故生于人之性也。若夫目好色，耳好声，口好味，心好利，骨体肤理好愉佚，是皆生于人之情性者也，感而自然，不待事而后生之者也。夫感而不能然，必且待事而后然者，谓之生于伪。是性伪之所生，其不同之征也。故圣人化性而起伪，伪起而生礼义，礼义生而制法度。然则礼义法度者，是圣人之所生也。故圣人之所以同于众其不异于众者，性也；所以异而过众者，伪也。”（同上）荀子认为，礼义是圣人制作的，就像陶人制作瓦器、木工制作木器一样，只是圣人制作礼义比陶人制瓦器、木工制木器更加艰难复杂，是长期思考积累的结果，所以说“积思虑，习伪故，以生礼义而起法度。”为什么说礼又生于圣人的制作而不是生于人的本性呢？因为人的目之好美色、耳之好美声、口之好美味、心之好利益、骨体

肌肤之好舒适，是人生来就有的情性，一旦触发，就能自然产生，无需教育，无需培养，是“感而自然，不待事而后生”的；而礼义法度是需要通过教育培养，“感而不能然，必且待事而后然”的。“感而自然”与“感而不能然”，是性与伪的不同特征。凡感而自然的便是“性”，感而不能然的是“伪”。性是天生的，人所共同的；伪是人各不同的，因其教育修养之不同而各有高下，所以说“圣人之所以同于众其不异于众者，性也；所以异而过众者，伪也”。

（二）善恶之辨

荀子区分了性与伪，也就是分清了人的情性先天的资质与后天的培养，于是开始集中讨论属于先天部分的“性”。他批驳孟子的性善论说：“孟子曰人之性善，曰：是不然。凡古今天下之所谓善者，正理平治也；所谓恶者，偏险悖乱也，是善恶之分也已。今诚以人之性固正理平治邪？则有恶用圣王、恶用礼义矣哉？虽有圣王礼义，将曷加于正理平治也哉？今不然，人之性恶。故古者圣人以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，故为之立君上之势以临之，明礼义以化之，起法正以治之，重刑罚以禁之，使天下皆出于治、合于善也，是圣王之治而礼义之化也。今当试去君上之势，无礼义之化，去法正之治，无刑罚之禁，倚而观天下民人之相与也。若是，则夫强者害弱而夺之，众者暴寡而哗之，天下之悖乱而相亡，不待顷矣。用此观之，然则人之性恶明矣，其善者伪也。”（同上）

荀子在这里没有从正面说人的本性是善还是恶，而是以往古圣王礼义的存在作为反证。如果人的本性像孟子所说的那样善良，则社会必然正理平治。既然社会正理平治，又何必要圣王礼义？即便有圣王礼义，在正理平治的社会又能有何用处？惟其社会并非

正理平治，而是偏险悖乱，所以才需要圣王礼义，需要君上的权势，需要礼义的教化，需要法律的调整，需要刑罚的处置，然后社会才能治，人心才向善。何以证明？荀子再次从反面论证：如若不信，不妨去君上之势，除礼义之化，无法律刑罚，然后一旁静观天下人之相与，必然强欺弱、众暴寡。而且无需等待，顷刻之间便可见效。

荀子认为，辩论不仅是理论问题，更是实践问题；不仅要有理论的说明，更需要有实际的论证。荀子批驳孟子说——

凡论者贵其有辨合，有符验。故坐而言之，起而可设，张而可施行，今孟子曰人之性善，无辨合符验。坐而言之，起而不可设，张而不可施行，岂不过甚矣哉？故性善则去圣王，息礼义矣；性恶则与圣王，贵礼义矣。故桀桮之生，为枸木也；绳墨之起，为不直也。立君上，明礼义，为性恶也。用此观之，然则人之性恶明矣，其善者伪也。直木不待桀桮而直者，其性直也；枸木必将待桀桮烝矫然后直者，以其性不直也。今人之性恶，必将待圣王之治，礼义之化，然后皆出于治，合于善也。用此观之，然则人之性恶明矣，其善者伪也。（同上）

荀子对辩论提出了两条原则，一是要辨而合于理，二是要验而合于事，而且二者必须是有机地联系，做到坐而言理，起而施行。孟子言性善，道理上或许也能成立，但验诸事实就不行了。既然人性为善，那还要圣王何用？用礼义何用？实际的情况应该是：性善无须圣王、礼义，惟有性恶才亟须圣王礼义，就像山中的树木，弯曲的必须用桀桮矫正，而对于直的，桀桮也就无以施其用了。

礼义既能使人向善，而礼义又是人创立的，那么，礼义创立的本身是否与人的性善有关呢？荀子用设问的方式阐述说——

问者曰：礼义积伪者，是人之性，故圣人能生之也。应之曰：是不然。夫陶人埴埴而生瓦，然则瓦埴岂陶人之性也哉？工人斫木而生器。然则器木岂工人之性也哉？夫圣人之

于礼义也，譬则陶埴而生之也。然则礼义积伪者，岂人之本性也哉？凡人之性者，尧舜之与桀跖，其性一也。君子之与小人，其性一也。今将以礼义积伪为人之性邪？然则有曷贵尧禹、曷贵君子矣哉？凡所贵尧禹君子者，能化性，能起伪，伪起而生礼义，然则圣人之于礼义积伪也，非犹陶埴而生之也。用此观之，然则礼义积伪者，岂人之性也哉？所贱于桀跖小人者，从其性，顺其情，安恣睢，以出乎贪利争夺。故人之性恶明矣，其善者伪也。（同上）

埴埴，制瓦的模型。荀子以为，圣人创立礼义教育人，与陶人发明埴埴来制瓦，以及工人用绳墨来制器，是一个道理。陶人用埴埴制瓦不能说陶人有曲性，工人用绳墨造器不能说工人有直性，所以圣人创立礼义以教育人也不能说圣人本人是善性。接着荀子又从人的本性出发加以阐述，认为所谓人性，应该是所有人的共性，要么都性善，要么都性恶。如果都性善，尧舜与桀跖都应该性善，为何尧舜为圣君而桀跖又为暴君、为强盗？既然都性善，为何一些人成为行善的君子，而另一些人又成了作恶的小人？没有别的，成为尧禹君子是因为改造了原来的本性所致，而之所以成为桀跖小人是因为顺着本性发展的结果。由此可知人性本恶，“其善者伪也。”

为了说明人性本恶，荀子还引了尧和舜的一段对话，尽管这段话并无可靠的根据。荀子说——

尧问于舜曰：人情何如？舜对曰：人情甚不美，又何问焉？妻子具而孝衰于亲，嗜欲得而信衰于友，爵禄盈而忠衰于君。人之情乎？人之情乎？甚不美，又何问焉。（同上）

荀子所引虽然无据，但举出的三个例子大体是合乎实际的。就一般情况来说，因为有了妻子对父母的孝顺差了；因为嗜欲的需要，对朋友的信义差了；因为爵禄得到了满足，对君上的忠诚差了，这就是人的情性。由此可知，人的本性是恶，而不是善。

尽管荀子的主张与孟子相反，但人皆可以为尧舜的观点却是与孟子一致的。荀子说——

曰：圣可积而致，然而皆不可积，何也？曰：可以而不可使也。故小人可以为君子而不肯为君子，君子可以为小人而不肯为小人。小人、君子者未尝不可以相为也，然而不相为者，可以而不可使也。故涂之人可以为禹则然。涂之人能为禹未必然也。虽不能禹，无害可以为禹。足可以遍行天下，然而未尝有能遍行天下者也。夫工匠农贾未尝不可以相为事也，然而未尝能相为事也。用此观之，然则可以为未必能也；虽不能，无害可以为。然则能不能之与可不可，其不同远矣，其不可以相为明矣。（同上）

荀子认为，人的本性虽恶，但可以通过后天的努力成善，甚至可以“积而成圣”。当然，可以成圣，不等于实际上的成圣，因为这里有个“使”与“不使”的问题，也就是主观努力和客观条件的诸因素问题。荀子将其归纳为“可以而不可使”，或叫“能不能与可不可”。可不可是内在的可能性，能不能是外化的现实性。为了说明这个问题，荀子用了一个十分通俗的比喻：人的一双脚板本来可以走遍天下，然而却没有人能够走遍天下。这就是可与使的区别，当然，这个比喻也有些绝对，因为这样就把大家公认的古圣贤王统统否定了。

总之，荀子关于人性的观点虽然与孟子、与《周易》不同，但其出发点都是为了治世，为了社会的安定，为了人际关系的和谐，其目的是完全一致的。

三、中和思想

中与和是《周易》思想体系中两个至为重要的范畴，凡事合于中、合于和则吉，反之则凶。特别是中，更不可须臾偏离，于

人于事，在中则吉，离中则凶。

《易传·文言》：“九三，重刚而不中，上不在天，下不在田，故乾乾因其时而惕，虽危无咎矣。九四，重刚而不中，上不在天，下不在田，中不在人，故或之。或之者疑之也，故无咎。”《乾》卦的九三、九四爻都是阳，而且是重叠着的纯阳，但因为不在中位，所以必须“终日乾乾”，所以存在“疑之或之”。

《讼》卦卦辞：“讼，有孚窒惕，中吉，终凶。利见大人，不利涉大川。”九五爻辞：“讼，元吉。”《象辞》解释说：“讼元吉，以中正也。”之所以“中吉”、“元吉”，就是因为是阳，而且居中，刚而得中，所以为吉，而且大吉。

《周易》尚“中”，但中是什么，以什么为标准，说得比较含糊。有鉴于此，荀子对“中”作了明确的限制和详细的解说。荀子说：“先王之道，仁之隆也，比中而行之。曷谓中？曰：礼义是也。道者非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。”（《荀子·儒效篇》）

什么叫中？荀子认为不是个人好恶，不是个人恩怨，也不是个人亲疏，而是礼与义。按照礼义的标准与原则，比中而行，这就是先王之道、仁义之道。荀子的议论是针对《周易》的比中之道来的。那么什么是《周易》的比中之道呢？

《周易·比卦》九五爻辞：“显比，王用三驱，失前禽；邑人不诫，吉。”《象辞》解释说：“显比之吉，位正中也。舍逆取顺，失前禽也。邑人不诫，上使中也。”比者亲也。“显比”即是明显、露骨的亲近。亲近谁呢？诸爻亲近位居九五的中爻，故叫“比中”。诸爻何以如此亲中爻呢？原因是九五用了“三驱之法”，舍逆取顺。晋人王弼作注，解释它的含义并分析其得失说：“为比之主而有应在二，显比者也。比而显之，则所亲者狭矣。夫无私于物，唯贤是与，则去之与来，皆无失也。夫三驱之礼，禽逆来趣（趋）己者则舍之，背己而走，则射之，爱于来而恶于去也，故其

所施常失前禽也。比显比而居王位，用三驱之道者也，故曰王用三驱失前禽也。用其中正，征讨有常，伐不加邑，动必讨叛，邑人无虞，故不诫也。虽不得乎大人之吉，是显比之吉也。此可以为上之使，非为上道也。”王弼把爻辞中用贤与用亲两种互相对立而又表述含糊的思想明朗化。在位者如果尚贤，就应该无私于物，唯贤是与。如果尚亲，比而显之，用王“三驱”之法，则所亲者必然狭窄。在上位者如果对人亲疏明显，采用“三驱”之法，亲近自己的就将十分有限。那么什么叫“三驱之法”呢？《周义正义》解释说——

王用三驱失前禽者，此假田猎之道以喻显比之事。凡三驱之礼，禽向己者则舍之，背己者则射之，故失其前禽也。显比之道，与己相应者则亲之，与己不相应者则疏之，与三驱田猎爱来恶去相似，故云王用三驱失其前禽也，言显比之道似于此也。

所谓三驱之法，就是在打猎时将三面包围，猎手守住敞开的一面，然后将包围圈内的野兽赶过来。凡面对自己直冲过来的，一律放走；凡是转背返逃的，一律射杀。这就是《象辞》说的“舍逆取顺”。面己而来者曰逆，背己而去者曰顺。为什么面己而来的要舍呢？也许是因为野兽来得凶猛，弄不好会伤害自己，为安全起见，放它过去。至于顺着自己，也就是与自己取同一方向逃跑的，人在野兽背后，尽管放箭，绝不会返转身来伤人。这样当然也有损失，“失前禽”，向前跑的野兽统统放跑了，射到的只是转身回跑的，但于人则安全，所以吉。但如果以此参比人事，凡是向着自己的就放他一码，凡是不向自己的就统统“射杀”，这就叫做“显比”，是十分露骨的用人唯亲。王弼以为这仅是“显比之吉”。这种人只能充当他人驱使，而不能独当一面驱使他人，因为他始终只能在与自己亲近的小圈子里活动。

将“三驱之法”运用于人事显然是不对的，这种人十个有九

个要失败；即使不失败，也成不了大气候。“可以为上之使，非为上道也。”由此可知用人不能唯亲，而必须尚贤。那么如何对待贤呢？什么人才叫贤呢？荀子接着上文继续说：

“君子之所谓贤者，非能遍能人之所能之谓也。君子之所谓知者，非能遍知人之所知之谓也。君子之所谓辩者，非能遍辩人之所辩之谓也。君子之所谓察者，非能遍察人之所察之谓也，有所正矣。”（同上）

所谓贤人，并非全知全能，贵在能“有所正”。“正”是什么，荀子没有立即回答，而是接着贤人为何不可能是全知全能的话题进行议论——

相高下，视埲肥，序五种，君子不如农人；通财货，相美恶，辨贵贱，君子不如贾人；设规矩，陈绳墨，便备用，君子不如工人；不恤是非、然不然之情，以相荐搏，以相耻忤，君子不若惠施、邓析；若夫谪德而定次，量能而授官，使贤、不肖皆得其位，能不能皆得其官，万物得其宜，事变得其应，慎、墨不得进其谈，惠施、邓析不敢窜其察，言必当理，事必当务，是然后君子之所长也。（同上）

工农商贾各有其长，慎、墨、施、析各有其智，就其所长来说，能称为贤人的君子无法超越。但贤人有上述诸人所不及的长处，贤人的长处就在于能使人得其位，能得其官，物得其宜，事得其应；在于言必当理，事必当务。这就叫作“有所正”。正者中也，凡事必正，也就是必中。事不中不成其为事，说不中不成其为说，于是荀子接着展开说——

凡事行有益于理者立之，无益于理者废之，夫是之谓中事。凡知说有益于理者为之，无益于理者舍之，夫是之谓中说。事行失中谓之奸事，知说失中谓之奸道；奸事、奸道，治世之所弃而乱事之所从服也。若夫充虚之相施易也，坚白同异之分隔也，是聪耳之所不能听也，明目之所不能见也，辩

士之所不能言也，虽有圣人之知，未能倮指也。不知无害为君子，知之无损为小人，工匠不知，无害为巧；君子不知，无害为治。王公好之则乱法，百姓好之则乱事，而狂惑戇陋之人，乃始率其群徒，辩其谈说，明其辟称，老身长子不知恶也，夫是之谓上愚。（同上）

荀子的所谓中，就是理，而理又以有益无益为标准。充虚、坚白之说，表面上显得有理，实则无益，而且尽是一些听不明、说不清的歪理，知之不为益，不知不为害，好之必僨事。可知理也有中与不中的问题。

如果说“中”是办事的原则，则“和”是行事的目的地了。《乾》卦《彖辞》：“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。”要“和”才能“利贞”，而“和”是建立在“各正性命”的基础上的。万物各有外表形体的“命”，也各有内在实质的性，但要和就必须求同存异。万物要和必须有万物的共同点，人要和必须有人的共同点，荀子论和正是从人的共同点出发的。什么是人的共同点呢？荀子认为有情有欲，这就是人的共同点。“人之情，食欲有刍豢，衣欲有文绣，行欲有舆马。又欲夫余财蓄积之富也，然而穷年累世，不知不足，是人之情也”（《荀子·荣辱篇》）。吃好穿好，能有余钱剩米，这是每个人都有的欲望，而且是正当的欲望，统治者只有千方百计满足人们的这种欲望，统治才能巩固，社会才能安定，才能达到“和”的目的。“故仁人在上，则农以力尽田，贾以察尽财，百工以巧尽械器。”（同上）使人尽其才，地尽其利，增加社会财富，满足人们需要，社会才能和。

但人的情欲又是无法满足的。“夫贵为天子，富有天下，是人情之所同欲也，然则从人之欲，则势不能容，物不能赡也，故先王案为之制礼义以分之，使有贵贱之等，长幼之差，知愚能不能之分，皆使人载其事而各得其宜”（同上）。因为社会不可能满足每个人的要求，所以要分。“和”是目的，“分”是达到目的的手

段。这一和一分，荀子称之为“群居和一之道”。

什么叫“群居和一”？如何实现“群居和一”？荀子说：“力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：义。故义以分则和，和则一，一则多力，多力则强，强则胜物，故宫室可得而居也。”（《荀子·王制篇》）

荀子以为，人较其他动物的优越主要在于人的社会性，即能“群”，能形成集体的力量。因为有集体的力量，所以虽力不及牛马却能使用牛马，强不过他物而能制服他物，技不足以成宫室而能建筑宫室。这就是“和”的力量，和则一，一则多力，多力则强。但如何才能和呢？和必须分，而分必须义，故荀子接着又说：“故人生不能无群，群而无分则争，争则乱，乱则离，离则弱，弱则不能胜物，故宫室不可得居也。”“故序四时，裁万物，兼利天下，无它故焉，得之分义也。”（同上）

然则谁来群，谁来一呢？荀子说：“君者，善群也，群道当，则万物皆得其宜，六畜皆得其长，群生皆得其命。故养长时则六畜育，杀生时则草木殖，政令时则百姓一，贤良服。”（同上）群和人们、组织社会，这是国君的责任。国君不仅责任在群，而且要能群，善群，群道得当，如此才能万物得宜，六畜得长，群生得命。然则什么才是得当的群道呢？荀子简述诸事说——

草木荣华滋硕之时，则斧斤不入山林，不夭其生，不绝其长也；鳣鼉鱼鳖鰵鳇孕别之时，罔罟毒药不入泽，不夭其生，不绝其长也。春耕夏耘，秋收冬藏，四者不失时，故五谷不绝而百姓有余食也。污池渊沼川泽，谨其时禁，故鱼鳖优多而百姓有余用也。斩伐养长不失其时，故山林不童而百姓有余材也。圣王之用也，上察于天，下错（措）于地，塞备天地之间，加施万物之上，微而明，短而长，狭而广，神明博大以至约。故曰：一与一，是为人者，谓之圣人。（同上）

人类社会以生产为基础，故作为社会组织者的国君应该着眼于生产，修明政教，协调关系，“上察于天，下措于地，塞备天地之间，加施万物之上”，如此就能“微而明，短而长，狭而广，神明博大以至约”。

人类之所以能战胜万物，就在于能“群”，而要“群”必须有“分”而“分”必有义。故国君的另一责任在于主“分”，而且要按“义”的原则主分。荀子说：“人之生不能无群，群而无分则争，争则乱，乱则穷矣。故无分者，人之大害也；有分者，天下之本利也。而人君者，所以管分之枢要也。”（《荀子·富国篇》）

“分”的内容有三：一是社会分工。“农分田而耕，贾分货而贩，百工分事而劝，士大夫分职而听，建国诸侯之君分土而守，三公摠方而议，则天子共（拱）己而已。”（《荀子·王霸篇》）二是人群分等。“上贤使之为三公，次贤使之为诸侯，下贤使之为士大夫。”（《荀子·君道篇》）三是产品分配。产品是按等级分配的，但也有一定的原则。“故为之雕琢刻镂，黼黻文章，使足以辨贵贱而已，不求其观。为之钟鼓管磬，琴瑟竽笙，使足以辨吉凶、合欢定和而已，不求其余。为之宫室台榭，使足以避燥湿、养德、辨轻重而已，不求其外。”（《荀子·富国篇》）

既然是“分”，势必会有等差，分工或美或恶，或逸或劳；分等或尊或卑，或贵或贱；分配或多或少，或厚或薄。虽有贵贱高低厚薄之分而民不怨，关键在主管者的德行。在于他的智能，在于他对百姓作出的贡献。“治万变，材万物，养万民，兼制天下者，为莫若仁人之善也夫。故其知虑足以治之，其仁厚足以安之，其德音足以化之，得之则治，失之则乱。百姓诚赖其知也，故相率而为之劳苦以务佚之，以养其知也。诚美其厚也，故为之出死断亡以覆救之，以养其厚也。诚美其德也，故为之雕琢刻镂，黼黻文章以藩饰之，以养其德也。故仁人在上，百姓贵之如帝，亲之如父母，为之出死断亡而愉者，无它故焉，其所是焉诚美，其所

得焉诚大，其所利焉诚多也”（《荀子·富国篇》）。由于居上位者智足以虑，仁足以安，德足以化，社会需要他们，所以百姓拥护，辛勤劳苦，出生入死而无怨。反之就是另外一番情景了。“今之世而不然，厚刀布之敛以夺之财，重田野之税以夺之食，苛关市之征以难其事。不然而已矣，有掎挈伺诈、权谋倾覆，以相颠倒，以靡敝之。百姓晓然皆知其污漫暴乱而将大危亡也，是以臣或弑其君，下或杀其上。粥其城，倍其节，而不死其事者，无它故焉，人主自取之也”（同上）。

社会需要有智能、有道德的人为之组织，故百姓不辞劳苦，不顾自身衣食，乃至不惜自己生命，为之供养，为之驱使，为之服役，让他乘坚第肥，锦衣玉食，养尊而处优。但事实上这些为百姓供养着的人不仅不为百姓办事，不为社会出力，反而成了欺压百姓的暴力，为害社会的毒瘤。他们利用手中权力，广敛钱财，巧立名目，刁难百姓。而最难令人容忍的是司法腐败，虚构事实，罗织罪名，制造冤案，毁人家财，害人性命。人们走投无路，于是臣弑其君，下杀其上，乃至揭竿而起。可贵的是荀子对此作出了公道的裁决：“人主自取之也。”因为他的前提是“臣或弑其君，下或杀其上”，所以这里的人主既包括了国家的昏君，也包括了地方的恶吏。依照荀子的观点，昏君恶吏都在可杀之列，咎由自取。

有群必须分，但分是为了群，为了“群居和一”。一切昏君恶吏之所以该杀，是因为他借“分”肥私，破坏了社会的和一。由人君（包括地方官吏）变成了民贼。真正的人君应该是：“百姓之力，待之而后功；百姓之群，待之而后和；百姓之财，待之而后聚；百姓之势，待之而后安；百姓之寿，待之而后长。父子不得不亲，兄弟不得不顺，男女不得不欢；少者以长，老者以养。故曰：天地生之，圣人成之，此之谓也。”（《荀子·富国篇》）荀子认为，人类作为物种，是天地所生的，但作为群居和一的社会，是

圣人造就的。圣人用什么造就社会的群居和一？此无他，“隆礼而至法”（《荀子·君道篇》）。荀子关于“和”的思想，基本上是《周易》“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞”思想的具体化。所谓“乾道变化”就是人君、人主的社会作用，“各正性命”就是社会分工、人们分等、产品分配的具体措施，而“保合太和”则是群居和一的协调安定的社会局面。

第九章 汉代易学的政治化倾向

易学与政治本来是分不开的，严格说来，卜筮的本身就是一种政治活动，因为在文化教育尚未普及到平民的古代，无论是卜是筮通常只能在上层人事中进行，而需要通过卜筮决疑的又通常是带政治性的大事，即使卜风、卜雨，也是关系到国家或部落的集体活动，而并非是个别人的行为。虽然如此，但卜筮提供的仅是可与不可的选择，而不是理论的指导。《易传》出现后虽然有了一定的理论指导，但它是依附于《易经》的，是通过卜筮来引伸发挥的。孟、荀开始，有了明显的摆脱卜筮，使《经》、《传》理论化，甚至不提《经》、《传》原文而就其《易》理引伸发挥构成理论的倾向。传至汉代，这种理论的政治化倾向更加明显，并借《易》生发出自己的理论体系。最为典型的是西汉儒学大师董仲舒。

董仲舒（前179—前104年），广川人，西汉著名思想家、政治家、儒学大师。

一、董仲舒“天人合一”与易学

董仲舒（前179—前104年），广川人，西汉著名思想家、政治家、儒学大师。



图9-1 董仲舒

董仲舒（前179—前104年），信都广川（今河北省景县河渠乡）人，从小研读《春秋》，汉景帝时以博士职衔在家乡授徒讲学，弟子甚众。武帝元光元年（前134年）五月，45岁的董仲舒应召赴京城参加汉武帝主持的贤良策问。接连三策，就汉武帝提出的“大道之要、至论之极”的质疑作了理论性的回答，深得汉武帝称许。策问完毕，被任命为江都国相。（见图9-1）

江都易王刘非，是汉武帝刘彻的哥哥，自持有勇力，骄纵无度，董仲舒“以《春秋》灾异之变推阴阳所以措行”治国，深得刘非敬重。中途因言辽东高庙与长陵高园殿突异被主父偃告发，论罪当死，废为中大夫，从此不敢再言灾异。宰相公孙弘嫉妒董仲舒才学，想借刀杀人，推荐他做胆大妄为、无恶不作的胶西王刘端的国相，董仲舒再次被起用。大出公孙弘意外，董仲舒竟因祸得福，刘端对董仲舒十分敬重。董仲舒也小心谨慎，教令国中，颇有建树。但也怕时久多事，借病告假回家。《汉书·董仲舒传》记董仲舒的政绩及晚年生活说：“凡相两国，辄事骄王，正身以率下，数上疏谏争，教令国中，所居而治。及去位归居，终不问家产业，以修学著书为事。仲舒在家，朝廷如有大议，使使者及廷尉张汤就其家而问之，其对皆有明法。自武帝初立，魏其、武安侯为相而隆儒矣。及仲舒对册，推明孔氏，抑黜百家，立学校之官，州郡举茂材孝廉，皆自仲舒发之。年老，以寿终于家。家徙茂陵，子及孙皆以学至大官。”

在贤良对策中，董仲舒提出了天人感应之说。董仲舒说：“臣谨按《春秋》之中，视前世已行之事，以观天人相与之际，甚可畏也。国家将有失道之败，而天乃先出灾害以谴告之；不知自省，又出怪异以警惧之；尚不知变，而伤败乃至。以此见天心之仁爱人君而欲止其乱也，自非大亡道之世者，天尽欲扶持而全安之，事在勉强而已矣。”

天人感应是关于人和天能互相影响的一种神秘观点，殷周时期已有“天人之际”的说法，认为天能干预人事。但董仲舒在这里说得更加系统，更加具体化，更具有政治性。董仲舒认为，上天无时不在监督人君的行为，君王行善积德，上天支持，给予吉祥嘉瑞，以资鼓励。不好不坏，也尽量给以扶持。如作坏事，立即以灾异谴告。这就是董仲舒天人感应的精彩之笔。不仅如此，董仲舒还在所著《春秋繁露·深察名号》中说：“天人之际，合而为一。”于是又有了著名的“天人合一”之说。

天人何以合一？原来人是天生的，是天按照自己的模式制造出来的。董仲舒在《春秋繁露·为人者天》中说：“为生不能为人，为人者天也。人之人本于天，天亦人之曾祖父也，此人之所以上类天也。”

“上类天”就是人的上半截类天。他在《春秋繁露·人副天数》中说：“人之身首髀员，象天容也；发象星辰也；耳目戾戾，象日月也；鼻口呼吸，象风气也；胸中达知，象神明也；腹抱实虚，象百物也。百物者最近地，故要（腰）以下地也。天地之象以要（腰）为带，颈以上者精神尊严，明天类之状也。颈以下者丰厚卑辱，土壤之比也。足布而方，地形之象也。”

董仲舒认为，人体象天，以要（腰）为界，腰以上象天，腰以下象地。为了使这个界线更加明显，所以人们在腰上系带，曰之腰带。因为它同时又是象征礼仪的，所以又叫礼带。而这礼带又有讲究，董仲舒说：“礼带置绅，必直其颈，以别心也。带而上

者尽为阳，带而下者尽为阴，各其分。”董仲舒认为，人体不但象天，而且象地，象天的部分为阳，象地的部分为阴。天地分阴阳，人体也分阴阳，而且人体的阴阳与天地的阴阳互相感应，乃至命运相连。董仲舒说：“故阴阳之动使人足病，喉痹起则地气上为云雨，而象亦应之也。天地之符，阴阳之副，常设于身。身犹天也，数与之相参，故命与之相连也。”

所谓“命与之相连”，从举出的事例看主要是指人的疾病与天地阴阳的运转有关。阳动则病足，说明天气将由寒而热；喉痛则阴起，说明天气将由热而寒。

根据董仲舒的理伦，人体象天还有其他许多例证。《春秋繁露·人副天数》说：“天以终岁之数成人之身，故小节三百六十六，副日数也；大节十二分，副月数也；内有五脏，副五行数也；外有四肢，副四时数也。乍视乍瞑，副昼夜也；乍刚乍柔，副冬夏也；乍哀乍乐，副阴阳也；心有计虑，副度数也；行有伦理，副天地也。此皆暗肤著身，与人俱生比而偶之舛合，于其可数也副数，不可数者副类，皆当同而副天一也。”

董仲舒的“天亦人之曾祖父”，特别是《人副天数》的种种牵强附会的类比，已是十分荒唐，然而并非董仲舒所杜撰，自有所本，它的来源就是《易》理，是《周易》关于宇宙生成朴素原始的解释。《易传·系辞》：“是故易有太极，是生两仪。”“在天成象，在地成形，变化见矣。是故刚柔相摩，八卦相荡，鼓之以雷霆，润之以风雨。日月运行，一寒一暑。乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。”物即包括人在内的天地万物。乾、坤既作万物，自然也作人了。乾坤如何作人，《系辞》作了个大体的描述，最原始的材料是太极，制作的过程是“刚柔相摩，八卦相荡”，以及雷霆鼓动，风雨滋润等等。董仲舒没有重复制作的过程，而是顺着《系辞》的思路着力描述制作的结果。人是天地制作的，或者是天地生的。既然是天地生的，就不能不留下天地的痕迹，就不能不

像天地，董仲舒就在这个环节上使用了浓墨重彩，尽管他的比附是牵强的、可笑的，但他的基本思想是合理的，因为人确实是天地“生”的，是天体有了地球之后在长期的生物演化中形成的。董仲舒的“天人合一”说不仅把人的形体看成是天按自己的模式制造的，而且人的精神也是模仿天的情性制造的。董仲舒在《春秋繁露·身之为人者天》中说：“人之形体化天数而成，人之血气化天志而仁，人之德行化天理而义，人之好恶化天之暖清，人之喜怒化天之寒暑，人之受命化天之四时。人生有喜怒哀乐之答，春夏秋冬之类也。喜，春之答也；怒，秋之答也；乐，夏之答也；哀，冬之答也。天之副在乎人，人之情性有由天者矣。”

天不仅按自己的情性“生”了喜怒哀乐和德行好恶，而且指示人自生了义利。《春秋繁露·身之养重于义》篇写道：“天之生人也，使之生义与利，利以养其体，义以养其心。心不得义不能乐，体不得利不能安。义者心之养也，利者体之养也。体莫贵于心，故养莫重于义。”

董仲舒别出心裁地借天地细缊之妙写出了义利的由来，接着又借《春秋》的微言大义写义利的施用。董仲舒在《春秋繁露·仁义法》篇写道：“《春秋》之所治人与我也，所以治人与我者仁与义也。以仁安人，以义正我，故仁之为言人也，义之为言我也，言、名以别矣。仁之于人、义之于我者，不可不察也。众人不察，乃反以仁自裕而以义设人，诡其处而逆其理，鲜不乱矣。是故人莫欲乱而大抵常乱，凡以暗于人我之分而不省仁义之所在也。”

义利本是一种社会现象，是人的意识发展到了一定阶段的产物，而董仲舒却把它说成是一种超人力的自然现象。本来是人们的社会生活需要区分义利，而董仲舒却将其颠倒过来，以为是人的身心本身需要义利。“心不得义不能乐”的提法虽然勉强，因为能使心乐的不仅是义；但也却并非全无道理，因为人在行义之后，也就是在做了有份量的好事之后，往往有一种内心的满足和欣慰

感，一种他物所无法替代的快乐。至于“体不得利不能安”，乃千古不易之理。”^①《系辞》《系辞》：“君子居则观象象而玩辞，动则观象玩辞。”

和天生人体一样，董仲舒的仁义说同样是有理论根源的，其源同样出自《易》理。《易传·系辞》说：“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者屈也，来者信（伸）也，屈信（伸）相感而利生焉。尺蠖之屈，以求信（伸）也；龙蛇之蛰，以存身也。精义入神，以致用也。利用安身，以崇德也，过此以往，未之或知也。《系辞》认为，人类在无限的空间和时间中通过各种努力创造财富，获得利用，但“利用”仅用于“安身”，而安身是为了“崇德”。“过此以往，未之或知也”，也就是说超过安身、崇德的“利用”已是不合理，不合义的了。^②《系辞》：“君子居则观象象而玩辞，动则观象玩辞。”

《系辞》还说：“小人不耻不仁，不畏不义，不见利不劝，不威不惩，小惩而大诫，此小人之福也。”是谁“不耻不仁，不畏不义”呢？如果都是人民百姓，倒也好办，无如古来众多大人最是好利不好义，可又特好“以仁自裕，以义设人”，颠倒仁义关系，以致“人莫欲乱而大抵常乱”。董仲舒接着发挥说：“故王者爱及四夷，霸者爱及诸侯，安者爱及封内，危者爱及旁侧，亡者爱及独身。独身者，虽立天子、诸侯之位，一夫之人耳，无臣民之用矣，如此者莫之亡而自亡也。《春秋》不言伐梁而言梁亡。盖爱独及其身者也。故曰仁者爱人，不在爱我，此其法也。”^③

古今人标榜仁而不爱人独爱我者有之，标榜义而不正己专以正人者更有之。为君最怕不爱人，为人最怕无义。不爱人之君自然得不到人爱，其亡立见，梁伯就是一个例子。梁是春秋时位于今陕西韩城南二十里的嬴姓伯爵诸侯国。于鲁僖公十九年（公元前641年）被秦所灭。但《春秋》记载此事时却只用了两个字：“梁亡”。分明是秦伯灭梁，为什么《春秋》不按惯例写出是谁灭梁而仅书“梁亡”呢？这就是《春秋》微言大义之所在，后人不

能不用心琢磨。

《春秋》何以只书“梁亡”？《左传》注释说：“梁亡，不书其主，自取之也。初，梁伯好土功，亟城而弗处。民罢而弗堪，则曰某寇将至。乃沟公宫，曰：秦将袭我。民惧而溃，秦遂取梁。”“主”即今日所谓的主体，这里指灭梁的主体。梁为秦所灭，故秦是灭梁的主体。为何不提秦这个主体呢？因为实质上不是秦灭梁，而是梁伯自己灭梁。梁伯何以自灭？《左传》举出了两条，一是梁伯好兴土木，急急建造新城，城建好了却不用，又到别处另造。百姓被弄得十分疲倦，无力再供驱使，梁伯于是制造紧张空气，说某国即将入侵，梁国面临绝境，迫使百姓不顾性命，加速建城进度。最后一次是开掘梁城的护城河，百姓不愿，梁伯又谎称秦军不日将至，须加紧施工，人们害怕了，当即四散，于是秦人乘机灭梁。

《公羊传》注释说：“此未有伐者，其言梁亡何？自亡也。其自亡奈何？鱼烂而亡也。”什么叫鱼烂而亡呢？何休作注说：“梁君隆刑峻法，一家犯罪，四家坐之，一国中无不被刑者。百姓一旦相率俱去，状若鱼烂。鱼烂从内发，故云尔。”原来鱼是从里面烂的故称梁亡为鱼烂。

《谷梁传》注曰：“自亡也，湎于酒，淫于色，心昏耳目塞。上无正长之治，大臣背叛，民为寇盗。梁亡，自亡也。”

因为梁伯的灭亡具有独爱其身的典型意义，又为《春秋》所讥恶，所以董仲舒选取了这个典型。然而历史上何止一个梁伯，历来的昏君恶吏其罪恶又岂止不爱民？其灭国亡家又岂止不爱民一项所致？故董仲舒接着说：“义云者，非谓正人，谓正我。虽有乱世枉上，莫不欲正人，奚谓义？”董仲舒说得对，无论怎么“乱世枉上”的人，哪怕再无道德、再无人性，他那“正人”的欲望总是有的，因为以正人为名可以行利己之实。正因为如此，所以春秋才无义战，历史上乱多而治少，人民群众总是处水深火热之中

而难以拯拔。

董仲舒的“天人合一”说不仅说天“生”了人的形体，“生”了人的精神，而且又按自己的运行规律制定了王者的政事。《春秋繁露·四时之副》说：“天之道，春暖以生，夏暑以养，秋清以杀，冬寒以藏。暖暑清寒，异气而同功，皆天之所以成岁也。圣人副天之所行以为政，故以庆副暖而当春，以赏副暑而当夏，以罚副清而当秋，以刑副寒而当冬。庆赏罚刑异事而同功，皆王者之所以成德也。庆赏罚刑与春夏秋冬，以类相应也如合符。故曰王者配天，谓其道天有四时，王有四政，四政若四时，通类也，天人所同有也。”

天不仅按四时的模式规定了王者四政，而且规定必须像四时一样有序地运行，该有的内容不可不具，到了时间不可不发。董仲舒说：“庆为春，赏为夏，罚为秋，刑为冬，庆赏罚刑之不可不具也，如春夏秋冬之不可不备也。庆赏罚刑当其所不可不发，若暖暑清寒当其所不可不出也。庆赏罚刑各有正处，如春夏秋冬各有时也。四政者不可以相干也，犹四时不可相干也。四政者不可以易处也，犹四时不可易处也。”董仲舒这个“天人所同”的思想，其源仍出自《周易》。《易传·文言》：“夫大人者与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。”只是董仲舒将“合”字具体化，不是抽象的合德、合明、合序，而是具体在某物某事上合德、合明、合序，这是《易》理的发挥。

董仲舒对《易》理的发挥是多侧面的，不仅使抽象的具体化，而且将理性的经验化。不仅劝说王者当行某事，而且警告王者不得行某事。他在《春秋繁露·五行逆顺》中说：“木者春生之性，农之本也。劝农事，无夺民时，使民岁不过三日，行什一之税，进经术之士，挺群禁，出轻系，去稽留，除桎梏，开闭阖，通障塞。思及草木，则树木华美而朱草生，恩及鳞虫则鱼大为，鱣鲸不见，群龙下如人君出入不时，走狗试马，驰骋不反宫室，好淫乐饮酒，

沉湎纵恣，不顾政治。事多发役以夺民时，作谋增税以夺民财，病疥搔，温体足所痛，咎及于木则财茂木枯槁，工匠之轮多伤败，毒水滂群濞陂如鱼，咎及鳞虫则鱼不为，群龙深藏，鲸出见。”

在这里，董仲舒借天的名义开出了一张国君该做什么，不该做什么，以及做了该做的所得的好处和干了不该干的所受的惩罚的详细清单。该做的不该做的各列了十项。特别是关于减轻农民负担的规定最具积极意义。农民是社会的支撑者，承担着社会的一切财用和使役，然而又是最无保障的无靠者。他们的负担从来没有确切的计算方式，完全取决于从国君到最低一级地方官吏的好恶和需要。随时需要随时增加，因为需要是无穷的，有国家的用度、衙门的开销、官员的私饱，故只有增加，不见减少。董仲舒以天的名义规定：使民每年不得超过三日，税收不能超过农民耕作收入的十分之一。可惜的是对违犯者惩罚过轻，而且又应在农民和其他动植物身上，与国君、官吏们并无直接的关系。这样，约束力也就甚为微小了。

对于国君的宜行宜止，董仲舒拟定了原则的条文，而且举出了实际的正反例证。《春秋繁露·王道》说：“五帝三皇之治天下，不敢有君民之心，什一而税，教以爱，使以忠，敬长老，亲亲而尊尊。不夺民时，使民不过岁三日。民家给人足，无怨望忿怒之患，强弱之难。无谗贼妒疾之人。民修德而美好，披发衔哺而游；不慕富贵，耻恶不犯。父不哭子，兄不哭弟。毒虫不螫，猛兽不搏，抵虫不触。故天为之下甘露，朱草生，醴泉出，风雨时，嘉禾兴，凤凰麒麟游于郊，囹圄空虚，画衣裳而民不犯，四夷传译而朝。”又说：“桀纣皆圣王之后，骄溢妄行，侈宫室，广苑囿，穷五采之变，极饰材之工，困野兽之足，竭山泽之利，食类恶之兽。夺民财食，高雕文刻镂之观，尽金玉骨象之工。盛羽旄之饰，穷黑白之变。深刑妄杀以陵下。听郑卫之音，充倾宫之志……诛求无已，天下空虚，群臣畏恐，莫敢尽忠。纣愈自贤。周发兵，不

期会于孟津之上者八百。诸侯共诛纣，大亡天下。”三皇五帝与夏桀商纣是历史上最为典型的正反两类不同的帝王，前者能按天道行事，故能画衣裳而治，四夷传译而朝；后者逆天道行事，故遭八百诸侯共诛，大亡天下。桀纣所遭到的已经不是天谴，而是“人谴”了，不能不令人警惧。其所以如此，是过高地估计了自己的力量。有国家、掌权柄者过高估计自己的力量不行，过高地估计自己的作用也不行。董仲舒在《春秋繁露·考功名》中说：“天道积聚众精以为光，圣人积聚众善以为功。故日月之明，非一精之光也；圣人致太平，非一善之功也。”

一善之功指的是国君一人的功劳。董仲舒用天聚众星为光的自然现象作了类比。天还能把致光明的功劳归于众星，何况人呢？那么如何积众善以致太平呢？董仲舒在《春秋繁露·通国身》篇中说：“气之清者为精，人之清者为贤。治身者以积精为宝，治国者以积贤为道。身以心为本，国以君为主。精积于其本则血气相承受，贤积于其主则上下相制使。血气相承受则形体无所苦，上下相制使则百官各得其所。形体无所苦然后身可得而安也，百官各得其所然后国可得而守也。”

然则如何才能使“贤积于其主”呢？董仲舒于同一篇中继续说：“夫欲致精者必虚静其形，欲致贤者必卑谦其身。形静志虚者精气之所趣（趋）也，谦尊自卑者仁贤之所事也。故治身者务执虚静以致精，治国者务尽卑谦以致贤。能致精则合明而寿，能致贤则德泽洽而国太平。”董仲舒认为，治国和治身是同一道理：“能致精则合明而寿，能致贤则德泽洽而国太平。”

如果反推，则不致精则无以寿，不致贤则无可使国太平。然则此事是否属实呢？董仲舒借《春秋》所载的历史事实进行论证说：“鲁僖公以乱即位，而知亲近季子。季子无恙之时，内无臣下之乱，外无诸侯之患，行之二十年国家安宁。季子卒之后鲁不支邻国之患直乞师楚耳。僖公之情非辄不肖，而国衰益危者何也？以

无季子也。以鲁人之若是也亦知它国之皆若是也，以它国之皆若是也亦知天下之皆若是也，此之谓连而贯之。故天下虽大，古今虽久，以是定矣。”辄者忽然突发之谓也。鲁僖公是否忽然之间变得愚蠢了呢？不是，是因为贤臣季子不在了。董仲舒以鲁僖公事迹证明得贤之所以治。然则不得贤或用非其人又会怎样呢？董仲舒举《易》进行论证说：“以所任贤谓之主尊国安，所任非其人谓之主卑国危，万世必然，无所疑也。其在《易》曰：‘鼎折足，覆公餗。’夫鼎折足者，任其非人也，而国家不倾者，自古至今未尝闻也。”

董仲舒虽然举鲁僖公用季子事以说明用贤的必要，但治国不仅要用贤，而且要用众贤，而这又是与天道相通的。董仲舒在《春秋繁露·立元神》篇中说：“天积众精以自刚，圣人积众贤以自强；天序日月星辰以自光，圣人序爵禄以自明。天所以刚者非一精之力，圣人所以强者非一贤之德也。故天道务盛其精，圣人务众其贤。盛其精而一其阳，众其贤而同其心。一其阳然后可以致其神，同其心然后可以致其功，是以建制之术贵得贤而同心。”

为国必须用贤，不仅用贤，而且要用众贤，这就叫聚贤。但聚贤是有条件的，这条件就是国君之德。国君的基本道德就在于能“群”。什么叫群？董仲舒说：“王者民之所往，君者不失其群者。故能使万民往之而得天下之群者无敌于天下。”（《春秋繁露·灭国上》）而“群”并非是随便说的经验，也不是人定的规矩，而是无可违抗的天道。董仲舒在给汉武帝的《策对》中说：“臣闻天者群物之视也，故遍覆包函而无所殊。建日月风雨以和之，经阴阳寒暑以成之。故圣人法天而立道，亦溥爱而无私，布德施仁以厚之，设谊立礼以导之。”（《汉书·董仲舒传》）

所谓“群”，就要像天对万物一样，“遍覆包函而无所殊”，殊者分也，天之覆盖万物，一视同仁，不分彼此。所谓地无私载，天无私覆，“溥爱而无私”，这就叫“群”。博爱无私既然是天道，自

然是不可违抗的了，谁要是违抗，谁就会受到上天的惩罚。董仲舒继续说：“孔子作《春秋》，上揆之天道，下质诸人情。参之于古，考之于今，故《春秋》之所讥，灾害之所加也；《春秋》之所恶，怪异之所施也。书邦家之过，兼灾害之变，以此见人之所为，其美恶之极，乃与天地流通而往来相应，此亦言天之一端也。”

端者事也，一端便是一事。以灾异变化反映出人主之善恶所为，这便是天的一项经常性事务。故一旦发现灾变，人君必须采取紧急措施，改正自己的错误，否则就会出现大乱。董仲舒在《春秋繁露·五行变救》中说：“五行变至，当救之以德，施之天下则咎除。不救以德，不出三年天雷雨石。”接下去董仲舒说了木火土金水五行变异的原因和救变的具体措施——

木有变，春凋秋荣，秋木冰，春多雨，此繇役众、赋敛重，百姓贫穷叛去，道多饥人。救之者省繇役，薄赋敛，出仓谷，赈困穷矣。火有变，冬温夏寒，此王者不明，善者不赏，恶者不出。不肖在位，贤者伏匿，则寒暑失序而民疾疫。救之者举贤良，赏有功，封有德。土有变，大风至，五谷伤，此不信仁贤，不敬父兄，淫佚无度，宫室多营。救之者省宫室，去雕文，举孝悌，恤黎元。金有变，毕昴为回，三覆有武，多兵多盗寇，此弃义贪财，轻民命，重货赂。百姓趣（趋）利，多奸宄。救之者举廉洁，立正直，隐武行文，束甲械。水有变，冬湿多雾，春夏雨雹。此法令缓，刑罚不行，救之者忧囹圄，案奸宄，诛有罪，笞五日。

很明显，这些灾异变救都是董仲舒杜撰的。尽管今人看来荒唐可笑，但他的出发点是好的，其用心是良苦的，实际是一种托天管王的手法。封建帝王集权力于一身，行事随心所欲，人是无法管的，只好托天来管了。由于当时的科学尚不发达，人们对于天文之类的常识知之甚少，董仲舒的办法居然也曾起过一些作用，武帝以后的汉代诸帝，一遇地震等大的自然灾害都下诏罪己，主

动承担责任，而且一般都伴有改善政治的措施，这比之后世帝王，以及不是帝王的帝王的不畏天、不畏人，无所顾忌地放胆作恶，委实强多了。但董仲舒的这种大胆设教，苟无《易》理的“大人与天地合其德”等思想为基础，是难以成功的。

董仲舒托天管王，但最终的目的还是为了保王，故《春秋繁露》更多的篇幅在为王出主意，其《离合根》篇说：“故为人主者以无为道，以不私为宝。立无为之位而乘备具之官，足不自动而相者导进，口不自言而接者赞辞，心不自虑而群臣效当，故莫见其为之而功成矣，此人主所以法天之行也。”

无为并非什么都不为，而是为其所当为、不为其所不当为。那么什么才是王者所当为呢？王者既然法天，自然是以天之所为和不为为准了。《春秋繁露·离合根》说：“天高其位而下其施，藏其形而见其光。高其位所以为尊也，下其施所以为仁也，藏其形所以为神，见其光所以为明，故位尊而施仁、藏神而见光者天之行也。故人主者法天之行，是故内深藏所以为神、外博观所以为明也，任群贤所以为受成，乃不自劳于事所以为尊也。”

如何内深藏以为神，外博观以为明呢？董仲舒在《春秋繁露·立元神》中具体介绍说：“故为人君者，谨本详始，敬小慎微。志如死灰，形如委衣。安精养神，寂寞无为。休形无见影，揜声无出响。虚心下士，观来察往。谋于众贤，考求众人。得其心遍见其情，察其好恶以参忠佞，考其往行验之于今。计其蓄积受于先贤，释其仇怨视其所争，差其党族所依为臬。据位治人，用何为名；累日积久，何功不成？”

志者心也，志如死灰即心如死灰。为君为王，表面看来要什么都不想，但实际上什么都要想，而且要想深、想透、想准，周围人的思想情绪，过去的历史，现实的表现，教养情况，社会关系，都要掌握全面，琢磨深透，使其无可隐瞒，不敢欺骗。这就叫“内深藏所以为神，外博观所以为明。”而这些都是由《易》理

的“与天地合其德”生化出来的。董仲舒除了“天人合一”的原则下将王者法天作了尽可能细致具体的描绘外，还根据《易传》保权守位的思想就如何保住权位作了相当深刻的阐述。如何才能保住权位呢？董仲舒认为，保位的关键在于治人，而治人又主要在于制人，不能制就不能治，不能治便不能守。那么，如何才能制人呢？董仲舒在他的《春秋繁露·保位权》篇中说“民无所好，君无以权也；民无所恶，君无以畏也。无以权，无以畏，则君无以禁制也。无以禁制则比肩齐势而无以为贵矣。”

比肩齐势的人们如何才能被人制服？董仲舒极其深刻地提出了两个字，好与恶。好恶是人之常情，也是产生一切人际关系的基础，也是“王者”统治的基础。有好便有求，有恶才有畏，而人君正是利用人的求与畏来控制人。董仲舒的《保位权》继续说：“故圣人之治国也，困天地之性情，孔窍之所利以立尊卑之制，以等贵贱之差。设官府爵禄，利五味，盛五色，调五音，以诱其耳目，自令清浊昭然，殊体荣辱，蹀然相驳，以感动其心。务致民令有所好，有所好然后可得而劝也，故设赏以劝之。有所好必有所恶，有所恶然后可得而畏也，故设法以畏之。既有所劝，又有所畏，然后可得而制。”

好恶之心虽然人人都有，但具体对某事、某物的好恶不一定有，更不一定都有，而无好恶便无求畏，无求畏便无可以制，于是董仲舒又提出了“诱”之一法。本无爱好的诱发其爱好，有爱好便有需求，有需求便有了制人的条件。如某人本无官瘾，为了控制他千方百计使他对官产生兴趣，给他甜头，给他种种优惠政策，种种特权，使他蹀然感觉做官的尊贵与荣耀，于是逐渐滋生出兴趣以至形成瘾癖。做官一旦上了瘾，就会不辨是非，不分青白，狗一样跟着跑了。但诱饵也得适度，不能过多。就像喂狗，不能不喂，然而也不能喂得太饱，喂得太饱，狗的需求已经得到

满足，也就不跟着跑了，而且又容易产生别的负作用，所以董仲舒接着又说：“制之者，制其所好，是以劝赏而不得多也。制其所恶，是以畏法而不得过也。所好多则作福，所恶多则作威。作威则君无权，天下相怨；作福则君无德，天下相贼。故圣人之制民，使之有欲，不得过节。”

走狗就是走狗，一要走，二要是狗。不跟不亲，无可使用，谓之不走；自作威福，难以驾驭，便不是狗。不走不行，不是狗更不行。圣人之所以圣，就在于能以好恶制人，而奸人之所以奸，就在于能始终将走狗控制在既能走又是狗的限度内。而这些都是发源于《易》而又超越了《易》的思想。当然，那些关心民众疾苦，一切从大众的利益出发，坚持正义而不以谋私为目的的官员，是不应该当做走狗看待的。

二、焦延寿、京房的灾变之说和《焦氏易林》

（一）焦、京其人及灾变之说

焦延寿，字赣，西汉梁国（今河南商丘南）人，具体生卒年不详。但据《易林原序》“当西汉元、成之间，凌夷厥政，先生或出或处，辄以《易》道上干梁王，遂为郡察举，诏补小黄令”的介绍，焦延寿的主要活动在西汉元帝与成帝期间。又据《汉书·京房传》记载：“京房字君明，东郡顿丘人也。治《易》，事梁人焦延寿，延寿字赣……赣常曰：得我道以亡身者，必京生也。”京房于元帝建昭二年（前37年）因“诽谤政治，归恶天子，诋误诸侯王”，罪被弃市，时年四十一岁。焦延寿既为京房之师，且以长者口气说京房，自然要比京房年长。既活动在元、成之间，而京房死后三年成帝才继位，可知焦延寿死在京房之后。焦延寿既然死在小黄令上，虽然继任，为时也不会太久，故知焦氏寿命不会

太高，以此类推，焦延寿最迟生于昭帝元凤元年（前 80 年）、最早死于成帝建始三年（前 30 年），享年至少在五十岁以上。

焦延寿出身贫苦，但十分好学。《汉书·京房传》记载说：“赣贫贱，以好学得幸梁王。王共（供）其资用，令极意学。”“极意学”就是极尽自己的兴趣进行研究。研究什么呢？《易林原序》说“辄以《易》道上干梁王”，可知焦延寿尽心研究的是《易》道。当然焦延寿不仅研究《易》道，可能还有别的表现，所以“遂为郡察举，诏补小黄令”（《易林原序》）但焦延寿的《易》道研究为他以后的仕途带来了极大的方便和好处：“以候司先知奸邪，盗贼不得发。”（见《汉书·京房传》）

“候司”即占卜。焦延寿以占卜先知奸邪，所以盗贼不敢作案。焦延寿采取什么办法占卜呢？《汉书·京房传》说：“其说长于灾变，分六十四卦，更直日用事，以风雨寒温为候，各有占验。”“分六十四卦，更直日用事”是什么意思呢？颜师古注《汉书》引孟康的话说：“分卦直日之法，一爻主一日，六十四卦为三百六十日。余四卦，《震》、《离》、《兑》、《坎》为方伯监司之官。所以用《震》、《离》、《兑》、《坎》者，是二至二分用乎之日，又是四时各专王之气。各卦主时，其占法各以其日观其善恶也。”孟康虽然于“分卦直日之法”有自圆其说的解释，但“分卦直日”与“分六十四卦”似乎不全是一个意思。孟康的“分卦直日”只分了六十卦，将其余四卦作了另案处理。而《汉书》说的“分六十四卦”明确地说是全分六十四卦，与孟康说的似乎是两码事。“分六十四卦”似有以六十四卦分六十四卦之意，就是说将《周易》六十四卦的每一卦再分成六十四卦。唐人王俞在《易林原序》中说：“所著大易，通变其卦，总四千九十六题。”四千九十六，正好是六十四的倍数，说明以六十四卦的每一卦再分六十四卦的理解是有道理的，尽管王俞晚出于孟康。

至于孟康说的“一爻主一日”，也不合理，既然一爻主一日，

势必千篇一律，日日如此，事事如此，也就无所谓占卜了。对此，黄伯思在《校定易林原序》中另有解释。黄氏说：“世人谓延寿之法凡筮得某卦则观其所之卦林以占吉凶。或卦爻不动，则但观本卦林辞爻本影。有王秘者，于雍熙二年春遇异人，筮得《观》之《贲林》，云‘东行无门，西出华山，道塞于难，游子为患’之语，最为有准。”“林辞”即《易林》卦辞。黄伯思还举出了王秘占卦的实例。雍熙二年即宋太宗赵光义九年（985年），“《观》之《贲林》”即《易林》《观》卦的《贲》卦条。而《贲林》为“四千九十六题”之一。与王序说法相同，两说都与孟康的“六十四卦为三百六十日”相异。

焦延寿因长于占卜，盗贼不敢作案，加上他能“爱养吏民”，以致“化行县中”，小黄大治。上司考察，政绩卓著，本当升迁，因小黄官绅百姓一致挽留，经朝廷批准，加薪留用。以致“卒于小黄”。小黄，在今河南开封东面的兰考附近。

京房从焦延寿学《易》，除了对《易》道本身有所发展，自创《京氏易传》外，在《易》的用途上更有发展。焦延寿在小黄用《易》捕盗，仅仅以《易》作为从政的辅助，而京房则扩而大之，作为一种完全为政治服务的手段。而其作为政治的尝试则在永光之初。

永光初年，日蚀频繁。元年二月丙辰（前43年2月19日），日全蚀。三月，大雨雪，伤桑麦。九月，大霜，伤禾稼，于是天下大饥。永光二年（前42年）三月，再次出现日蚀。于是朝野震动，汉元帝坐不住了，于永光二年二月下诏，一面自己承担责任，一面采取赈济百姓的措施。诏曰：“盖闻唐、虞象刑而民不犯，殷、周法行而奸轨服。今朕获承高祖之洪业，托位公侯之上，夙夜战栗，永惟百姓之急，未尝有忘焉。然而阴阳未调，三光腌昧；元元大困，流散道路，盗贼并兴；有司又长残贼，失牧民之术。是皆朕之不明，政有所亏。咎至如此，朕甚自耻。为民父母，若是

之薄，谓百姓何！其大赦天下，赐民爵一级，女子百户牛酒，鳏寡孤独、高年、三老、孝弟、力田帛。”^①虽则如此，但自然灾害仍然连续不断。在此期间，京房多次上书，用他从焦延寿那里学来的占卜方法推算，预言灾害降临时间，屡言屡中。元帝十分信任，多次召见，询问灾变原因和救变办法，京房采用董仲舒的灾害天遣之说，结合当时朝廷的人事特点和地方吏治涣散无力的实际说：“古帝王以功举贤，则万化成，瑞应著。末世以毁誉取人，故功业废而致灾异。宜令百官各试其功，灾异可息。”^②

京房言语十分轻松，说天遣灾异，主因是百官办事不力，功业废弃，变救办法是开展政绩考核，“各试其功”，这样灾异便可平息。官员政绩考核，古已有之，也不足怪，于是命京房主持其事，让他起草考核条例，交朝廷公卿讨论后由京房组织实施。

其实这是一项惊天动地的大举措，苗头已见京房答询的开头两句话：“古帝王以功举贤，则万化成，瑞应著，末世以毁誉取人，故功业废而致灾异。”这两句看来十分平常的开头白隐藏着京房的全部杀机，他的矛头是针对当朝宰相石显来的。石显，济南人，宦官出身。宣帝时为仆射，元帝即位不久，任中书令。《汉书·佞幸传》记载其事说：“是时，元帝被疾，不亲政事，方隆好于音乐，以显久典事，中人无外党，精专可信任，遂委以政。事无小大，因显白决，贵幸倾朝，百僚皆敬事显。”^③

这个“贵幸倾朝”的石显如果能忠于职守，处事以公，也算是不辜负元帝的精专信任了。无奈权力也和金钱一样，不是越多越好。纵观古今，凡钱财过多、权力过大而又待人谦恭有礼，处事公允平和者，百不及一。这宦官出身的石显更是不同一般，表面伪装和善，骨子里毒辣非常，利用手中权力，结党营私，凡和自己有些关系，或奉承巴结自己的，一日数迁；凡和自己稍有过节，或看不顺眼的，轻则远配边陲，重则置之死地，以致朝廷主

要官职，无不为石显党羽充斥。《汉书·佞幸传》说：“显为人巧慧习事，能探得人主微指。内深贼，持诡辩以中伤人，忤恨睚眦，辄被以危法。初元中，前将军萧望之及光禄大夫周堪、宗正刘更生，皆给事中。望之领尚书事，知显专权邪辟……后皆害焉，望之自杀。”初元年间石显刚进中书衙门，却能将宰相萧望之以下一个个扳倒，可见其神通广大。

石显任用私人，如能量才使用，或者大体过得去，也就罢了，只是他用人不是任官办事，而是一种优惠，一种没有任何责任规定的俸禄待遇，以致从朝廷到地方，都是些养尊处优的官僚，并无几个实际作事的干将。京房的“宜令百官各试其功”，就是针对这种情况发的。京房以为通过严格的考核，一层层将石显的党羽淘汰了，这个“以毁誉取人”的根子也就自然刨掉了。但正如孔子说的，过犹不及。京房因为恨石显一伙入骨，巴不得一夜之间将他们全扳倒，所以他拟定“考功课吏法”相当苛刻。考功法规定，一县地方官定员三人，称县令、县丞、县尉。县内教化通行，三年内没有发生一件犯法案例，县令、县丞、县尉三人同时升迁。发生盗贼案，三日之内不能破案，主管司法的县尉撤职。三日之后五日之内由县令自己破案的，县令留任，县丞、县尉撤职。五日之内不能破案，县令、县丞、县尉三人同时撤职。县以上各级官吏，也根据各自职责拟订出相应的责任制度。

法规拟定完毕，元帝召集朝廷公卿大臣与京房一起讨论。公卿大臣认为所定过高，处分过严，要求修改，京房坚持。元帝因感到当前吏治涣散，必须惩治，也支持京房，但考虑到公卿们没有一个支持，不好说话，于是扩大讨论范围召集地方州部刺史以上及在京相应官员讨论。讨论结果，只有御史大夫郑弘和光禄大夫周堪两人同意，而州部刺史因为地方官员首当其冲，都投了反对票。虽然只有两人，但毕竟有了支持者。于是元帝拍板，由京房董其事，立即在全国推行，石显等人顿感灾难临头，个个诚惶

诚恐，等待撤职查办。

京房一面组织大批人马下州部各县进行考核，一面找机会接近元帝，企图上下夹攻，一举摧毁石显。一次，趁陪宴的机会问元帝说：“敢问陛下，幽王、厉王其君何如？何以弄成那种局面？究竟用了些什么人？”

“其君不明，所任又是奸邪巧佞，焉得不亡！”元帝回答说。

“然则是知其奸佞才用他们呢，还是误以为贤良用他们呢？”京房又问。

“当然是误以为贤良啰，哪有明知奸佞用人的。”元帝回答。

“那么是什么时候才知道这些人并非贤良呢？”京房又问。

“国乱君危，然后才知道。”元帝不在意地回答。

“如此说来，任贤必治，任不贤必乱，是必然之理了。那么幽、厉为何不能及时觉悟，另求贤能，废黜这些只求私饱、一味乱事的不肖之徒，偏要一用到底呢？”京房的问话慢慢深入了。

“这也难怪，危乱之君之所以危乱，就在于以自己的好恶取人，本是贤良耿直之士，他却认为不肖；而本属不肖之徒，他又认为是耿直贤良。如果不是如此颠倒黑白，能够临危觉悟，天下安得有危亡之君，不救之国？”元帝也不自觉地参与了议论。

“齐桓公一世之雄，秦二世也曾以圣明自许，都讥笑过幽、厉之昏庸，而齐桓公晚年却用竖刁，二世更是事事唯赵高是听，以致政治日乱，盗贼满山，何以不能想想幽、厉，看看自己，或者卜卜卦兆，预知将来，为何竟如此不能觉悟？”京房总是抓着幽王与厉王这两个典型不放。

“难呀！鉴往知来，并非一般人所能及。不是说前车之鉴么？其实真能以前车为鉴的太少了，果真能鉴，为何后人总是在前人翻过车的地方翻车？”

京房听了，激动之至，一手摘下帽子就地跪倒，叩头诚恳地说：“《春秋》纪二百四十二年灾异，以视万世之君。今陛下即位

以来，日月失明，星辰逆行，山崩泉涌，地震石陨，夏霜冬雷，春凋秋荣，陨霜不杀，水旱螟出，民人饥疫，盗贼不禁，刑人满市，《春秋》所记灾异尽备。陛下视今，是治呢？还是乱呢？”

元帝倒也慷慨，毫不掩饰地说：“还治什么？乱极啦！”

“然则陛下今日所用的是谁呀！是否与此有关？”京房眼看时机成熟，大胆接触主题了。

没想到元帝并未顺着京房的路子思考，开始自己转弯了。回答说：“今日虽则是乱，所幸比幽、厉、齐桓、二世好得甚多，不会是因为什么人呢。”

元帝虽然转弯，但京房话锋仍然尖锐，毫不顾自己安危，直言不讳地说：“陛下所言所想，正是幽、厉、齐桓、二世等当时所言所想的！臣恐后人之视今，亦如今人之视昔了。”

京房这话已毫无遮掩，分明是说眼前的皇帝就是过去的幽王、厉王了。汉元帝也真不愧是生于民间、长在普通妇女怀中而又饱读诗书的“柔仁好儒”的皇帝，听了这样的尖刻言词，也不动怒。沉默了好大一阵，才问道：“这今天为乱的，究竟是谁呀？”

“这就不必下臣多嘴了。知臣莫如君，知子莫如父，以陛下之圣明，难道还能不知吗？”京房这回也卖关子了。

“寡人确实不知。倘若知道，还能用他？”元帝说得合情合理。

“如此说来陛下是真的不知道了。不过要知道也不难，陛下只要想想在诸大臣中和谁议事最多？又是谁在实际主持朝政、进退百官？”这就叫不指名的指名，其人为宰相石显也就十分明显了。

元帝是个不说谎话的诚实人，他不会装聋子，见京房把话说到这种地步，也就只好承认：“如此寡人知道了。”

上面提到元帝有过人的优点，然而更有过人的缺点。优点是仁柔，而缺点也是仁柔。还是《易》理说得对，凡事贵中。刚而不柔不行，柔而无刚也不行。用器之所以不能用纯金而必须用合金，正是这个道理。元帝作为皇帝，宽厚仁慈有余，刚毅果断不

足，这个缺点早在他做太子的时候就已经暴露了。宣帝当朝，多用文法之吏，崇上折下，严法寡恩。大臣杨恽、盖宽饶等人，只因言语讥上，均被处决。元帝以为过严，他向父亲建议，说文法之吏，执刑太严，应该多用儒生。这几句惹怒了宣帝，申斥说：“汉家自有制度，本以霸王道杂之，奈何纯任德教，用周政乎？且俗儒不达时宜，好是古非今，使人眩于名实，不知所守，何足委任！”^①

宣帝这番话也不无道理，“俗儒”固不可用，“纯儒”也不一定可用，他们的缺点主要不在是古非今，而在于“不知所守”。所谓不知所守是毫无办事经验，不知该干什么，可见那种单凭“文凭”给官的做法是多么愚蠢。其实为官做吏也是一门学问，不是随便一个所谓有文化的人能做得来的。但也不能像宣帝一样专任文法之吏，不重德教。比较之下，宣帝恰好和儿子元帝相反，是刚多柔少了。元帝因为有柔仁的缺点，说了句“如此寡人知道了”也就完了，并未对石显采取任何措施，但另一方面仍然支持京房大刀阔斧推行“考功课吏之法”。（以上无论意引或原文引用，均见《汉书·京房传》）。^②

京房扳不倒石显，而考功课吏又百般受阻，十分烦闷。散朝之后常与岳父张博言谈。一次，京房去张博家，详细谈了他向元帝进言的经过以及元帝的态度，言谈之中，十分惋惜，叹元帝在关键的时候下不了决心。张博听了，说此事容易，今淮阳宪王，是皇上亲弟弟，宪王为人聪敏贤达，关心国家大事，总想为朝廷分忧。可以叫他上书，请求入朝。他在朝廷，皇帝身边有人说话，不愁大事不行。原来淮阳宪王是张博的亲外甥，而且又素来关系亲密，所以张博立即想到了他。京房正苦于独木难支，听说能启动淮阳宪王来帮助自己，自然高兴，但一想到诸侯王不得过问朝政的成法，马上又恢心了，他向张博说：“这样做可能不妥。”^③张博说：“有什么不妥的？前者楚王不也曾入朝举士吗？楚王能入朝举

士，淮阳王就不能入朝参赞！”张博理直气壮地说。

京房知道岳父是用十分的热情在支持自己，其实这入朝举士与入朝参赞政务是不同的。他想了想，说：“参赞倒不必，也不可能，因为那样不是短时间能解决的。如果能够使淮南宪王入朝，建议皇上撤换几个人，也就目的达到了。目前朝中最恶劣的是中书令石显，尚书令五鹿充宗，还有丞相韦侯。特别是五鹿和韦侯，在县为官十数年，又有众多门徒弟子，尽是一些尸素餐、鱼肉百姓的吏蠹，这些人没有一个赞成考核的。石、五等人不除，考功课吏无法推展，考功课吏不行，贪污腐败无法杜绝，贪污腐败不绝政治无以改善，政治不改善国家无以振兴。”

“要让淮阳宪王提出撤换几个人也许不难，但用什么理由呢？”张博说。

“撤换的理由倒好找，这不正在搞考功课吏，这些人身居高位，在位久而毫无政绩，而天谴灾异又频频发生。无论是考功方面说，或者从《易》理方面说，都该撤换。”京房回答。

张博觉得有理，而且不必说两个方面的理由，说一个足够了。但转念一想，万一皇上问用什么人代替呢？这也不可不防，于是又说：“万一皇上要问谁人可以代替呢？”

“这个好办，可用御史大夫郑弘与钩盾令徐立二人取代。”京房也是个事业心极强而并不贪心禄位的人，并没有提自己。

两人商议既定，于是由张博根据京房的理论举出种种灾异天谴的表现，另由京房作书，并代淮阳宪王起草好请求入朝的奏章，由张博派专人密送淮阳，岳婿两人自以为机密，其实他们的举动已被石显侦察得一清二楚。只因当时京房深得元帝信任，姑且忍气吞声，隐匿待发罢了。

京房的考功课吏在石显、五鹿充宗等人的层层设障阻拦下，已到寸步难行的地步，元帝虽然还在极力支持，但也无法解决。石显瞅准了时机，为了将京房从皇帝身边撵走，提出了改全国推行

为在魏郡重点试办的方案，并保荐京房为魏郡太守，全权主办一郡的考课。元帝认为可行，当即批准。京房怕石显等作他手脚，提出他所在的魏郡不属部刺史节制，郡中千石以下的官员由自己任免，专车向皇帝奏呈各节，谓之“乘传奏事”。元帝一一照准，于是京房离开京城赴今日河北临漳邺镇的魏郡上任，灾难和死亡也就同步到来了。

京房于建昭二年（前37年）二月十五日离开长安，一路上很不踏实，于是在旅途中向元帝上书：“辛酉以来，蒙气衰去，太阳精明，臣独欣然，以为陛下有所定也。然少阴倍力而乘消息，臣疑陛下虽行此道，犹不得如意，臣窃悼惧。守阳平侯凤欲见未得。至己卯，臣拜为太守，此言上虽明下犹胜之效也。臣出之后，恐必为用事所蔽，身死而功不成，故愿岁尽乘传奏事，蒙哀见许。乃辛巳，蒙气复乘卦，太阳侵色，此上大夫覆阳而上意疑也。己卯、庚辰之间，必有欲隔绝臣令不得乘传奏事者。”

这是一封天象、卦象、政治形势三位一体的奏章，说的是京房和元帝密谈之后这段时间天象、卦象和政治形势的种种变化。自辛酉日密谈之后，天空晴朗，太阳明亮，有皇上即将决定大事之象。但就卦象而言，少阴气势正在增长，有太阴乘太阳之象，主皇帝欲有所为而难得其志之兆，所以京房感到恐惧。阳平侯王凤大概是支持京房的，求见元帝而未能得见，以致己卯日京房被任命魏郡太守，决定离京，于是卦兆见了。临走京房虽然争得了“乘传奏事”的特权，但至辛巳日京房再占卦，又有太阳侵色之象，意味着上大夫将以阴覆阳，皇帝的决心将发生动摇。（据《汉书》颜师古注本引张晏注：“《晋卦》、《解卦》也。太阳侵色，谓《大壮》。”《晋卦》卦体为䷢，《解卦》为䷧，《大壮》则为䷡。三个卦的第五爻都是阴，而第四爻都是阳，第五爻本是天子之位，本该是阳，现在却成了阴，第五爻的阳统统被挤到了第四爻，所以说有“上大夫覆阳而上意疑也”之兆。但张晏何以知定是《晋卦》、

《解卦》、《大壮》，其法不详。)京房还据以推算，于己卯至庚辰之间，必有人出主意除去他乘传奏事之权。己卯与庚辰是紧挨着的两天，也就是在两天必定有人出这样的主意，果不然，京房的奏本还未发出，皇帝的诏书紧跟着来了，宣布终止京房的乘传奏事。不能“乘传奏事”，就只能邮寄了。京房来到新丰，又从驿站寄去一折，也可能是连同上次准备“乘传奏事”的奏折一起寄去了。奏折中说：“臣前以六月中言《遁卦》不效，法曰：‘道人始去，寒，涌水为灾。’至其七月，涌水出。臣弟子姚平谓臣曰：‘房可谓知道，未可谓信道也。房言灾异未尝不中，今涌水已出，道人当逐死，尚复何言？’臣曰：‘陛下至仁，于臣尤厚，虽言而死，臣犹言也。’平又曰：‘房可谓小忠，未可谓大忠也，昔秦时赵高用事，有正先者，非刺高而死。高威自此成，故秦之乱，正先趣之。’今臣得出守郡，自诡效功，恐未效而死。惟陛下毋使臣塞涌水之异，当正先之死，为姚平所笑。”

这是一封用心良苦、内容特别的奏章。奏章说的是当初向元帝提出考功课吏之前的往事，当时他占了个《遁卦》。按《京氏易传》，是“阴爻用事，阴盗阳遁”，是很不吉利的卦。但京房用的不是自己的《易传》，也不是老师焦循的《易林》，更不是通常的《周易》，不知何本，其中有所谓“法曰：道人始去，寒，涌水为灾”的话。然后借学生姚平的口解说自己的有凶无吉，考功课吏之事不可遽行。但他相信皇帝，愿意效忠国家，下决心行此事：“陛下至仁，于臣尤厚，虽言而死，臣犹言也。”他是想借卦兆的必然来争取元帝处理的果然。同时还引用了正先刺赵高未成反而助长了赵高身望，促使了秦朝灭亡的史实来提醒元帝，不要因自己的死来助长石显以致汉家王朝倾覆。

行到陕县，京房再次上书，说：“乃丙戌小雨，丁亥蒙气去，然少阴并力而乘消息，戊子益甚，到五十分，蒙气复起，此陛下欲正消息，杂卦之党并力而争，消息之气不胜，强弱安危之机不

可不察。己丑夜，有还风，尽辛卯，太阳复侵色。至癸巳，日月相薄，此邪阴同力而太阳为之疑也。臣前白九年不改，必有星亡之异，臣愿出任良试考功，臣得居内，星亡之异可去。议者知如此于身不利，臣不可蔽，故云使弟子不若试师。臣为刺史又当奏事，故复云为刺史恐太守不与同心，不若以为太守，此其所以隔绝臣也。陛下不违其言而遂听之，此乃蒙气所以不解，太阳亡色者也。臣去朝稍远，太阳侵色益甚，唯陛下毋难还臣而易逆天意。邪说虽安于人，天气必变，故人可欺，天不可欺也，愿陛下察焉。”



图9-2 京房被斩

知道这是个陷阱，此次必定是有去无回，所以使出了最后一招：“臣去朝稍远，太阳侵色益甚，唯陛下毋难还臣而易逆天意。”天是不主张京房离开京城的，所以离京愈远侵色愈甚，所以京房提醒元帝：不要以召回京房为难而违背天意为易。也就是说不要听

丙戌、丁亥、戊子、己丑、辛卯、癸巳是接连六天，说明连结六天京房都在观察天象，加上癸巳的“日月相薄”，乃“邪阴同力”之象，意即奸佞必组成朋党，共同疑惑皇帝。为了不致有“星亡之异”，京房曾派他的学生任良、姚平下各州、郡，自己居朝中指挥。无奈朝臣以为派弟子不如老师自己出马。京房又提出自己去一州指挥，在一州内推行。议者又以为居州指挥怕难与刺史合作，不如去一郡任太守。实际上是要尽量削弱京房的权力，将他赶得离京城愈远愈好，所以说：“此其所以隔绝臣也”。他明

信谗言而违背天意。如果一定要逆天而行呢？京房最后警告说：“邪说虽安于人，天气必变，故人可欺，天不可欺也！”其实人与天都是可欺的，凡是没有权力保护的都在被欺之列。而欺了天，欺了人，甚至一贯欺天欺人的人不仅得不到惩罚反而飞黄腾达，反而不断有人为之鼓噪，颂声不绝于耳。这就是人力胜天的有力佐证。京房以《易》理为手段干预政治，自然是以卵击石了。去魏郡一个多月，被栏送回京下狱。接着淮阳宪王上书事发，同年十一月，张博被腰斩，京房弃市（见图 9-2，张善文教授提供，朱宇南先生绘）。两位一心匡扶朝政的仁人志士同时作了毫无意义的牺牲。

（二）关于《焦氏易林》

《焦氏易林》是否为焦延寿所作，自清代起有人提出了怀疑，清人特多考据癖，于学术贡献颇大，但无端生疑之事亦复不少。今人林忠军著《象数易学发展史》，提到古今人怀疑《易林》非焦贲所著理由有六，其比较重要的有一至四点，而四点都难成立。^①所举之一：“《易林》多引《春秋左传》所记之事，而在焦氏生活的年代，《春秋左传》未立为学官。”未立为学官不假，但不等于读书人不读《春秋左传》，而且《汉书·艺文志》所记《春秋》三十三家的第一家便是《左氏传》。

所举之二：“多取《汉书》之事，尤其提到昭君出塞，这皆在焦氏之后。”此点尤其不能成立。昭君出塞事在竟宁元年（前 33 年），正好是汉元帝与成帝交接的一年，也就是元帝在位的最后一年，而《易林原序》清楚地写着：“延寿经传于孟喜，固是同时。当西汉元、成之间，凌夷厥政，先生或出或处，辄以易道上干梁

^① 林忠军.《象数易学发展史》第 1 卷,第 68 页.齐鲁书社 1994 年 7 月第 1 版。

王，遂为郡察举，诏补小黄令。”元、成之间自然要跨元、成两帝了，昭君事既在元帝最后一年，焦贛自然知道，引用有何不可？倒是我们应该据此作如下推定：《焦氏易林》最后成书在成帝时代，也就是焦贛的晚年。《易林原序》作于唐会昌丙寅，即公元846年，虽然去焦贛已有九百来年，但却早于今日千余年，不可不信。

所举之三：“《易林》多次提到‘刘季’，不象汉人所言。”此点也是不能成立的。季者满也，因为一月有孟、仲、季三旬，所以称兄弟中最小的为“季”。刘季即刘家老满，如张三、李四之类，并非特指刘邦，汉唐人多有此习惯。

所举之四：“《易林》不见于《汉书·艺文志》。”此点也有待研究。《汉书·艺文志》分类较杂，同是有关《易》学书籍，有《易》类，有著龟类，有杂占类。同是焦贛弟子或再传弟子，京房著作入《易》类，任良所著《易旗》入著龟类。焦贛以其他名字另入他类，亦未可知。况且古来修志，有目无书者有之，有书无目者更有之，似不宜以《汉书·艺文志》无《焦氏易林》书目而否定其存在。

再者，《焦氏易林》是用四言体写的，又要考虑押韵，处理上有很大的难度，故不必在一个单词上下功夫考证，因为它毕竟是占卜之书。另外，这里还要顺便提一下，《焦氏易林》篇目中，“《乾》之第一，《坤》之第二”等等的“之”，与《左传》、《国语》所说的“之卦”是完全不同的两个概念。《易林》的“之”是结构助词，《左传》、《国语》“之卦”的之是动词，意即由某卦变为某卦，也就是所谓“变卦”。变卦是卦中的某阳爻变成阴爻，或者由阴爻变成阳爻，这就谓之爻变。因为其中某爻变了，于是又影响到卦变。如《乾卦》，卦体为 ☰（乾下乾上），如果最上一爻发生了变化，由阳变阴，变成了 ☶（乾下兑上），就成了《夬卦》。而该不该变，是因为数策数时所得是老阳（九）或老阴（六）的问题。即使变，也只是由某卦变成另一卦，而不是变成了许多卦。

所以，把《焦氏易林》中的“某之第×”与《左传》、《国语》的“某之×”联系起来，甚至是等同起来，是完全错误的。

《焦氏易林》在构成上有它独具的特点。特点之一是有卦无爻，它把六十四卦的每一卦再化成六十四卦。以《乾卦》为例，《易林》的篇目叫《乾之第一》，把《乾卦》又化成《乾》、《坤》、《屯》、《蒙》等一直到《未济》，六十四卦名目俱全。再如《坤卦》，《易林》叫《坤之第二》，于是又将《坤卦》化成六十四卦，又是《坤》、《乾》、《屯》、《蒙》一直到最后的《未济》，六十四卦名目俱全。又如最后的《未济》，《易林》作《乾》、《坤》、《屯》、《蒙》，六十四卦名目俱全，惟一不同的就是起头的卦名各异。《乾之第一》是《乾卦》起头，《坤之第二》是《坤卦》起头，《未济之六十四》是《未济》起头。这样一卦化成六十四卦，原来各卦的爻位没有了，代替各爻的是六十四个卦名下的卦辞，为区别《周易》的卦辞起见，被称之为“林辞”。《周易》每卦有六爻，每爻系有爻辞，共六条爻辞。《易林》无爻，每卦却有六十四条“林辞”。这六十四条“林辞”都是由具体统括的卦分化出来的，与爻无关，因而也就没有爻位，也就没有了阴阳、进退之类的参详。

特点之二是虽有卦而无卦体，也无卦辞。卦之为卦，是因为有以阴阳爻为基础的卦体及与之相联系的卦、爻辞的结构，但《易林》却仅有卦名，并无卦体，更无卦辞，故《易林》各卦“某之第某”仅起篇名次第作用，与各“林辞”不存在必然的联系。比之《周易》，显得更加松散。

特点之三是一卦中“林辞”与“林辞”之间没有联系，都是各自独立的四言韵句，更不如《周易》的逻辑严密。以《周易·乾卦》为例，七个层次之间是一步步推进的：潜龙勿用，见龙在田，或跃在渊，飞龙在天，亢龙有悔，见群龙无。除了第三爻体现了一个发展过程的必要停顿外，一层一层地说龙，实际上在说人的成长发展的各个阶段，层次分明，逻辑严密。《易林》却不是

这样。也以《乾卦》为例，其《乾林辞》为“道陟多阪，胡言连蹇。译瘠且聳，莫使道通。请谒不行，求事无功。”紧接着的《坤林辞》则说：“招殃来螫，害我邦国，病伤手足，不得安息。”

特点之四，因为《易林》无卦体，无阴阳爻，破解时只能根据卦中的“林辞”，而无卦象等参考，远不及《周易》的灵活。但文字比较具体，按照焦延寿作《易林》的本意，似有把天下各类吉凶祸福全部纳入他的四千零九十六条“林辞”的设想。

上述各条是《焦氏易林》与《周易》比较的特点；从某个角度说，也是与《周易》比较表现出的缺点。但《易林》也有它自己的优点，这就是它的表述明朗化、所指人事化、倾向政治化，作为占卜之书，似比《周易》更具实用性。《周易》的表述是极其隐晦的。它是一座被浓浓的迷雾掩盖的高峰，谁也见不到它的真实面目。它是一个含糊不清而又非听清听懂不可的声音，不能不让人去倾全力琢磨捕捉。它是一位并无踪影而又确实活在人们心目中的美人，任你去想象她的花肤雪貌。因为有这样多特点，所以古人谓之“玩《易》”。但作卜筮之书，《周易》的特点也正是它的缺点，就像《易林》的特点同时是它的缺点一样。

说《易林》表述的明朗化，首先是语言的明朗，《易林》中基本上无隐语，无论是取材经史，取象自然，或借物言情，或借情伸理，明朗简洁，一目了然。如《乾之第一》的《剥林辞》：“大禹戒路，蚩尤除道，周匝万里，不危不殆，见其所使，无所不在。”这是一个最为吉利的卦，有曾经“疏九河注之于海”的大禹作警戒，有最为骁勇的古猛士蚩尤在前开路，自然安全可靠的了；所以说“周匝万里，不危不殆”。

再如《乾之第一·蒙林辞》：“鹄鹄鹄鹄，专一无尤。君子是则，长受嘉福。”鹄即黄鹄，欲作鸿鹄，一种举动非凡、志向远大的鸟。《说文》“鹄，黄鹄也。”段玉裁注：“黄，各本作鸿，今依玄应书、李善《西都赋注》正。《战国策》：‘黄鹄游于江海，淹于大沼；奋’

其六翻而凌清风。’贾生《惜誓》曰：‘黄鹄一举兮知山川之纡曲，再举兮知天地之圆方。’凡经史言鸿鹄者皆谓黄鹄也。单言鹄，或单言鸿。”鹄，《说文》：“鹄鹄也。”段注：“今之八哥也。”鴈鹄即布谷鸟（《尔雅·释鸟》）。黄鹄、八哥、布谷，是三种生性不同的鸟类，黄鹄高远，八哥学舌，布谷催春。为人或者学黄鹄，或者学八哥，或者学布谷，专一而无怨，便能长受嘉福。

又如《乾之比》：“中夜犬吠，盗在墙外。神明祐助，消散皆去。”深更半夜，狗吠不止，强盗就在土墙之外，随时都可进来杀人放火，其紧张惊恐，也就可以想见了。然而有神明保佑，强盗们竟自己走了。其清楚明白，幼童村妇，都能知晓。

明朗化的另一特点是卦兆的明朗。《易林》讲卦兆，言多肯定，不依违两可，不闪烁其词，吉则吉，凶则凶，不转弯抹角。上述所表述的各例，已经能从中看到苗头。若就卦兆分析，就更加明显了。如《乾之讼》：“龙马上山，绝无水源，喉焦唇干，舌不能言。”龙马是古代传说中的一种神马，既像龙，又像马，既能像龙一样潜水，又能像马一样登山。就是这样一种兼两栖之长的神物，一旦到了绝无水源的荒山，它也毫无办法。“喉焦唇干，舌不能言”。既可看作龙马本身的困境，也可将喉、唇、舌分别看作其他主体。一旦陷入绝境，对谁也没有好处。如不团结一致，冲出重围，摆脱困境，就只有同归于尽。这卦的凶兆，以及惟一给人指示的出路，也就十分明白了。

再如《坤之屯》：“苍龙单独，与石相触。摧折两角，室家不足。”苍龙为何物，说法不一，有说是星宿的，有说是青色马的，有说是身手非凡的猛将的，但焦贛讲的苍龙既有两角，自然是长角的青龙了。长角的青龙虽猛，但毕竟身单势弱，与顽石相碰，结果摧折了两角，其兆之凶，也就不言而喻了。

又如《屯之贲》：“路多枳棘，步刺我足，不利旅客，为心作毒。”枳棘是类似橘子树的多棘灌木，据说棘上有毒，通常种来作

篱芭，谓之枳篱。路多枳棘，自然是暗示着凶险，而今又刺伤了脚，当然是不利旅客了。但它何以会刺伤脚的呢？也怪他自己心术不正：“为心作毒”。

所指人事化，是说《易林》各卦兆所指一般都是直言人事，不像《周易》，讲象讲数，然后参比人事。即使借物发挥，不直接讲人事，其用意也可一眼看透。如《屯之坎》：“杨根倒树，花叶落去，卒逢火焱，随风偃仆。”表面上一字也未说人，说的是一棵树的厄运，但实际句句说人。它是借树言人，含义十分清楚，甚至比直接说人更加生动深刻，有这么一棵可怜的树，层面上的花叶早就脱落了，埋在地下从不出面，一直在支撑自己的根系也腐烂了，于是摇摇欲坠，不能不倒下了。就在这时，更大的灾难来了，野火横烧。火烧就火烧吧，这么一株既无枯枝，更无干叶的独木，本不容易着火，无奈有狂风肆，迎着火苗，直至烧为灰烬，其命之苦，结局之惨，也谓至极了。

再如《蒙之小畜》：“天比配享，六位光明。阴阳顺序，以成厥功。”这是个十分吉利的卦。表面上未讲人事，全讲天象，但无需解释，谁都看得出是个预示前途光明的好卦。人既下决心办某事，一般都具备了主观的相当条件，能否成功，与客观环境有着极大的关系。人们占卜前程，实际上是要占卜他将来可能遇到的环境。《蒙之小畜》告诉他：天地和谐，六龙在位，阴顺阳序，处处光明。这样毫无障碍的环境，自然可以放手作去了，所以说“以成厥功”。

又如《屯之渐》：“鸟飞无翼，兔走折足。虽欲会同，未得已惑。”这是个全用动物作比喻的卦。鸟能飞，兔善走，这都是得天独厚的。一个能飞，一个善走，尽管相隔有些距离，要会次面本是轻而易举的。但如今情况变了，鸟要飞，没有了翅膀；兔想走，脚折断了，一切优越条件丧失，强者变成了最弱者，即使想会次面，也不可得了。无需作任何参详破解，听了这个故事，谁都知

道所求无望。

《易林》的政治倾向性，主要表现在政治前程、社会安定、年成丰歉、国家治乱、战争胜负、民族兴亡。今以《讼之第六》各条林辞为例，简述如下：

《讼之讼》：“文巧俗敝，将反大质。偃死如麻，流血漂杵。皆知其母，不识其父，干戈乃止。”说的是空前的兵燹，一直到男人死尽，孩子只有母亲而没有父亲，干戈才能止息。

《讼之乾》：“文王四乳，仁爱笃厚。子畜十男，无有夭折。”说的是圣君在位，仁厚爱民，人受其惠。

《讼之屯》：“东上泰山，见尧自言。申理我冤，以解忧患。”说的是能遇良吏，平反冤案。

《讼之蒙》：“奎轸汤汤，过角宿房。宜时布和，无所不通。”奎、轸、角、房，是各有分野的星，比喻国与国之间（也可理解为人际之间）宜修睦和好。

《讼之需》：“引髯牵须，虽惧无忧。王母善祷，祸不成灾。”这是个既讲人事，又讲政治的卦，平时积德行善，便可安享太平。

《讼之师》：“鳧得水没，喜笑自啄。毛羽悦泽，利以攻玉。公出不复，柏氏容宿。”用的是汉高祖刘邦不敢在柏地住宿的典故，说柏者迫也，有人要谋杀他，连夜赶往他处。这里的意思似乎相反，“柏氏容宿”，平安无事。

《讼之履》：“树耘一豆，不得耘锄。丑事靡监，秋无人收。”写恶政伤农，服不完的苦役，以致种下的庄稼夏天不得耕耘，秋天无人收获。

《讼之否》：“数穷廓落，困于历室。幸登玉堂，与尧侑食。”侍食于尊者曰侑。有幸登上金玉之堂，陪皇帝吃饭，自然是官运亨通，前程远大了。

《讼之同人》：“于钮执麟，《春秋》作经。元圣将终，尼父悲心。”这是引孔子著《春秋》至于麟的故事，有天下大乱，无可再

言之意。

《讼之大有》：“尹氏白奇，父子生离。无罪被辜，长舌所为。”尹氏父子的生离死别是因长舌的挑拨所致，谗舌间亲，不可不防。

《讼之谦》：“播木折枝，与母别离。九皋难和，绝不相知。”鹤鸣于九皋，声戾于天，传之甚远，然后难和，有如运走的木头，折去的树枝，永远也无法回到生长它的地方，是无可复原和好之兆。

《讼之豫》：“眇鸡无距，与鹄格斗。翅折目盲，为鸩所伤。复归野庐，与母相扶。”一只眼睛不好又无爪子的鸡自不量力，偏要和鹄去斗，以致为鹄所伤。这是出师不利之兆。

《讼之临》：“开牢辟门，巡狩释冤。夏台羑里，商文悦喜。”用的是成汤伐桀，文王伐纣的典故，有政局重开，冤狱得到平反，充满希望之兆。

《讼之观》：“钦明之德，坐前玉食。必保嘉善，长受安福。”钦明是皇帝的盛德。做皇帝的，做大官的，如果能行德政，永保嘉善，就能“长受安福”。

《讼之噬嗑》：“武夫司空，多口争讼，金火当户，民不安处，年饥无有。”武夫是不能执政的，尤其不宜担任司空之类的职务。否则就会“民不安处，年饥无有。”

《讼之贲》：“紫阙九重，尊严在中。黄帝尧舜，履行至公。冠举垂衣，天下康宁。”皇帝圣明，百官用命，天下康宁，太平盛世之象。

《讼之剥》：“负牛上山，力劣行难。烈风雨雪，遮遏我前。中道复还，忧者日欢。”负牛上山，又遇烈风雨雪阻遏，当然无法前进。如果能知止而止，自然无咎，所以说：“中道复还，忧者日欢”。是主某事行之不便之兆。

《讼之复》：“蹇兔缺唇，行难齿寒。口痛不合，为身生患。”一只跛兔而又缺嘴唇，行难言亦难，似有冤情而难以自白之兆。

《讼之无妄》：“合体比翼，喜耦相对。与君同好，使我有福。”

是个占婚姻吉利的卦，也是与人合作愉快的卦。

《讼之大畜》：“愤愤不脱，忧从中生，丧我宝贝，亡妾失位。”说的是昏愤不明，犹豫不决带来的灾难。不仅小妾离己而去，连禄位也丢了。

《讼之颐》：“两心不同，或从西东。明论终日，莫适我从。”同心才能同力，苟心不同，论也无益，自然是于事无补了。

《讼之坎》：“初忧后喜，与福为市。八佾列陈，饮御诸友。”八佾是天子之舞，这里象征高位，少年得志固然可喜，但大器晚成更能使人生畏。“饮御诸友”，过去的朋友最后都成了他的下属。

《讼之离》：“西徙无家，破其新事。子孙失利，不如止居。”有迁徙不吉，兴举不利之兆。

《讼之咸》：“凤凰在左，麒麟处右。仁圣相遇，伊吕集聚，时无殃咎，福为我母。”凤凰、麒麟都是吉祥之物，伊尹、吕尚更是辅弼之臣，加上当朝皇帝仁而且圣，这样许多精英汇集一起，自然是天下至治了，所以说：“时无殃咎，福为我母”。

《讼之恒》：“区脱康居，慕仁入朝，湛露之欢，三爵毕思，复归旧庐。”区（读欧）脱指一直与汉为敌的匈奴。匈奴慕仁入朝，于是歌“湛露”之诗，行三爵之礼，然后返回故地，真是化干戈为玉帛，一派和平景象，但这是以当朝的“仁”为前提的。

《讼之遁》：“疾贫望幸，使伯则贩。贾贩市井，开牢择羊，喜得大牂”这是个适应性甚广的好卦。从商得利，求仕得官，举措均能达到预期目的。

《讼之大壮》：“处高不伤，虽危不亡。握珠怀玉，还归其乡。”高而无伤，指的是地位；危而不亡，说的是艰险，但全都平安无事，能善其终。

《讼之明夷》：“养虎牧狼，还自贼伤。大勇小捷，虽危不亡。”凡为君为上者，最怕用人不当，以致养虎牧狼而不自知。若遇大智大勇，这些养不熟的狼虎最多也只是得点小利罢了。但是否有

大智大勇，抑或只有小智小勇，甚至无智无勇，这就要因人而异了。

《讼之家人》：“戴尧扶禹，松乔彭祖，西遇王母。道路夷易，无敢难者。”有尧拥戴，有禹扶持，又有高仙赤松子、王乔、彭祖等人辅佐，还有西天王母相助，谁敢为难？自然是上好的卦了。

《讼之睽》：“秋冬探巢，不得鹊乌。衔指北去，愧我少姬。”喜鹊是春天孵子的，秋冬自然掏不到鹊乌，只好惭愧地空手而归了，主于功不成一无所得。

《讼之蹇》：“两羝三牂，俱之我乡。留连多难，损其食粮。”无缘无故地来了两只公羊，三只母羊，看来是好事。但五张嘴巴要吃，甚至还要繁殖无数小羊，这就带来麻烦了，是设喻之卦。

《讼之解》：“南徙无庐，鸟破其巢。伐木思切，不利动摇。”大树眼看就要被砍伐了，上面的鸟巢毁之在即，赶快搬家，动摇则十分不利。说的是既定的主意得立即付诸行动，半点也不能动摇。

《讼之损》：“争讼不已，更相牵击，张季弱口，被发北走。”李老大、张老么发生口角，先是争论不已，然后两人扭打了起来，张老么败北，披散着头发逃走了。又是个设喻的卦，如果预卜官司，很可能姓张的要输，或者年纪小、辈份低的人要输。

《讼之益》：“延颈望酒，不入我口；初喜后否，利得无有。”这是个希望无着的卦，也可解作失望反而是件好事，因为那本来就是苦酒。

《讼之夬》：“被发倾走，寇逐我后。亡失刀兵，身全不伤。”仓惶逃命，敌人紧追而来。刀兵尽失，幸好身体无伤。可以解作战事，也可解作政事，更可解作一切有风险的事。

《讼之姤》：“麒麟所游，安乐无忧。君子抚民，世代千秋。”可以是政治太平，可以是吉祥如意。

《讼之萃》：“褰衣涉河，水深渍衣。赖幸舟子，济脱无他。”撩起衣服过河，本来就冒着几分风险。好在遇上好心的船工，才只

打湿了衣服，并无其他，设喻明事，有惊无险。

《讼之升》：“愬愬不脱，忧从中出。丧我金罍，无妄失位。”与《讼之大畜》同，只是所有“宝贝”与“金罍”之别。金罍即金瓶，也是宝贝。

《讼之革》：“黄帝建元，文德在身。禄若阳春，封为鲁君。”生逢盛世，皇帝圣明，本人又有文德，前途无量，可望封侯。

《讼之鼎》：“虎聚磨牙，以待豚猪。往必伤亡，宜待止居。”是个切忌前往的卦。那里有一群老虎正在磨牙等待呢。军事、民事皆同。

《讼之震》：“天地配享，六位光明。阴阳顺序，比成厥功，天下和平。”（见前）

《讼之艮》：“猿堕高木，不蹊手足。保我金玉，还归其室。”有惊无险，不仅人未跌伤，而且财产也无损失。

《讼之渐》：“营室紫宫，坚不可攻。明神建德，君受大福。”利于造城建宫。

《讼之归妹》：“孤翁寡妇，独宿悲苦。目张耳鸣，无与笑语。”孤翁寡妇，败亡之象。无与笑语，而又毫无救援。其为不利，也就非常严重了。

《讼之丰》：“低头窃视，有所畏避。行者不至，酒酸鱼败，众莫贪嗜。”这是个于主客都不利的卦。就主人言，宾客不至，以致酒酸鱼败。就客人言，虽然来了，但既已酒酸鱼败，也就无饮无食了。

《讼之旅》：“载金贩狗，利弃我走。藏匿渊底，悔折为咎。”这是个本利皆无的卦，无论做什么都不会吉利。

《讼之巽》：“行触大讳，与司命忤。执囚束系，钳制于吏，忧人有喜。”虽然被抓起来了，但毕竟只犯了上司的忌讳，并无大的罪过，虽然“钳制于吏”，然而“忧人有喜”，终久要释放的。

《讼之兑》：“执玉欢喜，佩之解挛，危详及安，使我无患。”财宝是喜人的，但比较人身的安危，又算不上什么了。所以，不贪才能无患。

《讼之涣》：“机杼腾扰，女功不成，长女许嫁，衣无襦裙。闻祸不成，凶恶消去。”何以会闻祸不成祸，遇凶不为凶？就是因为家无长物，以致长女出嫁连衣裙都不全，可见富人多灾而贫穷避祸。

《讼之节》：“金人铁钺，火烧左右，虽惧不恐，独得全处。”虽然得全，但左右却被火烧了，损失惨重，如若出战，十分不利。

《讼之中孚》：“谢恩拜德，东归吴国，舞蹈欢跃，恣乐受福。”承认天王的主宰，谨守自己的地盘，欢乐无穷，福禄无穷。

《讼之小过》：“青牛白咽，呼我俱田，历山之下，可以多耕。步乐时节，民人安业。”一番五谷丰收、太平盛世的景象。

《讼之既济》：“白雉群鸛，慕德贡朝。湛露之恩，使我得欢。”恩德盛隆，所以诸国朝贡。诸国之所以朝，不朝其力，而朝其德。据此推之，国君有德诸侯朝贺，诸侯有德大夫朝贺，大夫有德士庶朝贺。士庶有德乡人朝贺，乡人有德邻里朝贺，邻里有德相互朝贺。所以孔子说：“德不孤，必有邻。”

《讼之未济》：“避患东西，反入祸门，糟糠不足，忧患我心。”这是个愈避愈凶的卦，看来还是不予回避，就地解决问题的好。

以上是《焦氏易林·讼之第六》的五十六条“林辞”，占六十四卦的89%，都直接或间接与政治有关（总计全书涉及政治、兵灾的约近200条，对西汉末年政治危机有深刻的揭露和批评，且焦氏的行仁政思想，全书比比皆是），可见其政治倾向的明显。《焦氏易林》实借占卜之外壳而行儒家政治指导与政治批评之实，此中深意，有待进一步挖掘。

三、扬雄和他的《太玄经》

（一）扬雄其人

扬雄（前53～18年），字子云，一作杨雄，蜀郡成都（今四

川成都市)人,西汉哲学家、文学家(见图9-3)。博学多才,思想深刻,为人口吃,不善言辞。《汉书·扬雄传》说:“雄少而好学,不为章句,训诂通而已,博览无所不见。为人简易佚荡,口吃不能剧谈,默而好深湛之思。”难得的是他为人正直,坚持原则,关心百姓疾苦,反对统治者的奢侈腐败,以文学、哲学为手段,不断向最高统治者提出忠告劝谏。自己则清静淡泊,从不计



图9-3 扬雄

名利。《汉书·扬雄传》说他“清静无为,少嗜欲,不汲汲于富贵,不戚戚于贫贱,不修廉隅以徼名当世。家产不过十金,乏无儋石之储,晏如也”。儋者一人之力所能担负之谓。一个久居庙堂之上,历仕成、哀、平并王莽四朝的京官,家资不过十金,储粮不足一担,其廉洁也就十分难得了。而最难得的是身在朝廷而始终不忘普通百姓的那颗关切民情的良心。

扬雄以文字干预政治始于汉成帝永始四年(前13年)。这年正月,汉成帝游至云阳甘泉宫(在今陕西淳化县西北甘泉山),并在那里祭皇帝宗社。因要写御用文章,于是扬雄也随驾前往。据说祭祀那天,有神光汇集紫殿,众人以为大吉,纷纷入贺。成帝高兴,下令“赐云阳吏民爵,女子百户牛酒,鳏寡孤独、高年帛”。“爵”虽然是低贱,但有罪可以抵罪,甚至还可进入市场买卖(尽管当时尚无买卖“爵”的市场)。女子百户一头牛,虽然分来无多,但天子圣恩非浅。倒是鳏寡孤独及年纪特大的给点布帛,不管多少,总算是实惠,当然高兴。但最高兴的还是成帝自己,以为天降神光,说明自己已经成了圣君。这赐爵与牛酒布帛,就是圣君的标志。这样的盛况自然不可不书,更不可无诗了,于是扬雄奉命作《甘泉赋》。赋的一开头,用写实兼带夸张的手法写道:

“惟汉十世，将郊上玄，定泰畴，雍神休，尊明号；同符三皇，录功五帝，恤胤锡羨，拓迹开统。于是乃命群僚，历吉日，协灵辰，星陈而天行。”

刘汉王朝自汉高祖刘邦开国，经惠帝、高后、文帝、景帝、武帝、昭帝、宣帝，至成帝刘骝，正好十世。这位皇帝有哪些英明举措呢？今日在这里祭皇社，来日将去祭后土，以崇扬祖宗的圣德，使刘氏皇帝，符同三皇，功过五帝；更有后人继起，开拓前进。为此之故，命群臣，选吉日，排列执事，有如天上的星辰，布满蓝天，运行奔走。接下去是用极其夸张的笔法写祭祀的盛况，写甘泉宫的规模，名为歌颂，实则在极力暴露最高统治者不顾民命，满足一己之欲的极度奢华。班固在《汉书·扬雄传》中介绍甘泉宫的历史及扬雄写《甘泉赋》的心境说：“甘泉本因秦离宫，既奢泰，而武帝复增通天、高光、迎风。宫外近则洪崖、旁皇、储胥、弩阼，远则石关、封峦、枝鹊、露寒、棠梨、师得。游观屈奇瑰玮，非木摩而不雕、墙涂而不画、周宣所考、盘庚所迁、夏卑宫室、唐虞桮椽三等之制也。且其为已久矣，非成帝所造，欲谏则非时，欲默则不能已，故遂推而隆之。”

甘泉本是秦时的离宫，汉武帝不断增大其规模，宫旁增筑通天、高光、迎风诸宫。近处又筑洪崖等四宫，稍远有石关、封峦等五宫，连同甘泉宫，共十四处，构成一个庞大的建筑群。而且又不是像周宣王、商盘庚以及夏时宫室那样的简朴，全是雕梁画栋，耗尽民脂民血。扬雄对此十分不满，然而毕竟是已经过去的事，这就叫“欲谏则非时，欲默而不能已”。于是就采取“推而隆之”的手法，欲折故扬，明褒实贬。从来的统治者是习惯听好话的，成帝根本就没注意到扬雄背后的用意，大加夸奖，确认扬雄有才。

这年三月，成帝游幸更浓，于是去汾阴（在今山西万荣县），渡黄河，祭后土，游介山，登龙门，观盐池，上历山，望西岳，寻

殷周遗迹，“眇然以思唐虞之风”，竟想做个尧舜似的皇帝。因为是从陕西东渡黄河，故命扬雄作《河东赋》。于是扬雄故技重演，极力夸张，歌颂之余融进了自己的一个主题思想：临渊羡鱼，不如退而结网。赋的末段竟用谁都可以看出是挖苦讽刺的笔调写道：“遵逝乎归来，以函夏之大汉兮，彼曾何足与比功？建《乾》、《坤》之贞兆兮，将悉总之以群龙！”

纵观古今，哪朝哪代能与继夏统的大汉比？过去的也就罢了，尤其今日，继往开来，建《乾》、《坤》之嘉兆，集群龙之吉祥，更创伟业！可是这因祖宗继承权位的成帝刘骜究竟又有哪些功德呢？什么也没有。当然，功德虽然没有，但这些文字成帝看了是极为舒服的，因为帽子从来总是越高越好。但假的总归是假的，正当他陶醉于自己认为的丰功伟业之中的时候，大汉灭亡的命运已悄悄地走近他的身边了。

许多无聊的人们总喜欢将自己的欢乐建立在别人的痛苦之上，而最高统治者更经常用人民的生命来作自己欢乐的牺牲。元延元年（前12年），汉成帝为了证实和夸奖胡人的勇猛，能生擒猛兽，于是命右扶风（今户县、咸阳、旬邑各县）农民数十万人上秦岭北面的终南山围捕猛兽，用槛车送至设在今周至县内的长杨宫附近的射熊馆，命“胡人”徒手与猛兽格斗，谁能擒获则猛兽归谁，死亡勿论，汉成帝亲往长杨宫观看。因为捕兽活动正在秋收时节开展，时间长达个多月，以致三县的庄稼烂在地里无人收获。这一活动成帝自然要带扬雄参加，自然又要让他写赋。扬雄对成帝这种扰民、坑民，不顾百姓死活的行为非常气愤，他在《长杨赋》中借假设的子墨客卿的口揭露其事说：“子墨客卿问于翰林主人曰：盖闻圣主之养民也，仁沾而恩洽，动不为身。今年猎长杨，先命右扶风，左太华而右褒斜，楹截嶭而为弋，纡南山以为置，罗千乘于林莽，列万骑于山隅，帅军蹕阨，赐戎获胡。扼熊黑，拖豪猪，木雍枪累，以为储胥，此天下之穷览极观也。虽

然，亦颇扰于农民，三旬有余，其廛至矣，而功不图，恐不识者，外之则以为娱乐之游，内之则不以为干豆之事，岂为民乎哉？且人君以玄默为神，澹泊为德，今乐远出以露威灵，数摇动以罢车甲，本非人主之急务也，蒙窃或焉。”

墨家是最主张节俭的，所以扬雄设计了一个“子墨客卿”的人物。子墨客卿先从古远说起：圣主养民，思露毕沾，动不扰民，然后举出成帝扰民数县的大猎，对比十分强烈。扬雄在这里一反他夸张铺陈的手法，句句写实，字字皆真。“罗千乘于林莽，列万骑于山隅”，都是可信之事。《汉书·扬雄传》同时记载这次捕猎的规模说：“命右扶风发民入南山，西自褒斜，东至弘农，南驱汉中。”褒斜即褒斜道，自今陕西眉县沿斜水，经太白县入汉中。弘农即今河南灵宝县。西起眉县，东至灵宝，南抵汉中，如此广阔的地域苟无数十万人如何张罗撒网？人如何能驱动深山老林中的猛兽按照人们预定的路线自投网罗？猛兽捕到了，“木雍枪累，以为储胥”，用木栏围成兽圈，以资储备，然后让“戎胡”拳打脚踢，一头头捉了去，真是天下之奇观极览！观览是观览了，可农民却倒了大楣，捕捉中的死伤不说，“三旬有余，其廛至矣。”再者，虽然是奇观极览，可又不能描之于图，笔之于书，怕那些“见识不到”的以为此举于外只是娱乐之游而于内无补于宗庙祭祀之事，又哪里是为了百姓呢？况且，尊为人君，当以澹泊安静为是，今兴师动众，远游取乐，实非人主急务。这些意思对成帝的针砭可谓是有深度的了，但扬雄的独有的才华，反话正说，借翰林主人（历来皇帝身边的翰林多为阿谀奉承之辈）之口一一批驳了子墨客卿的观点，于是汉成帝此举又是英明伟大之至，而成帝读后也就飘飘然羽化而登仙了。

但做皇帝的也不全是白痴，对扬雄的嬉笑怒骂也不是全无察觉，至少觉得有失敬之嫌。好在早在公元前的西汉比之千余年后文化昌明的清代进步，并不作兴文字狱，扬雄以文章自娱，皇家

以权力自重，倒也各自相安，只是扬雄因此终身为郎，未曾得到过任何迁升，老后才为大夫，人称“朝隐”，即在朝的隐士。

（二）《太玄经》其书

扬雄虽然辞赋不少，也很有名，但真正反映他的思想的还是他的《太玄经》和《法言》，这里只介绍他的《太玄经》（见图9-4）。

《太玄经》是扬雄模仿《周易》制作的，是一部自作的《易经》。《四库全书·太玄经提要》说：“《太玄经》十卷，汉扬雄撰，晋范望注。《汉书·艺文志》称扬雄所序三十八篇，《太玄》十九。其本传则称太玄三方、九洲、二十七部、八十一家、二百四十三表、七百二十九赞、分为三卷，曰一、二、三，与太初历相应。又称有《首》、《冲》、《错》、《测》、《擒》、《莹》、《数》、《文》、《掎》、《图》、《告》十一篇，皆以解剥玄体，离散其文，章句尚不存焉。与《艺文志》十九篇之说迥异。桓谭《新论》则称太玄《经》三篇，《传》十二篇，合之乃十五篇。……注其书者，自汉以来，惟宋衷、陆绩最著。至晋范望，乃因二家之注勒为一编。”又说：“雄书本拟《易》而作，以《家》准卦，以《首》准《彖》，以《赞》准爻，以《测》准《象》，以《文》准《文言》，以《擒》、《莹》、《掎》、《图》、《告》准《系辞》，以《数》准《说卦》，以《冲》准《序卦》，以《错》准《杂卦》，全仿《周易》古本经、传，各自为篇。望作注时析《玄·首》一篇分冠八十一家之前，析《玄·测》一篇分系七百二十九《赞》之下，始变其旧，至今仍之。”

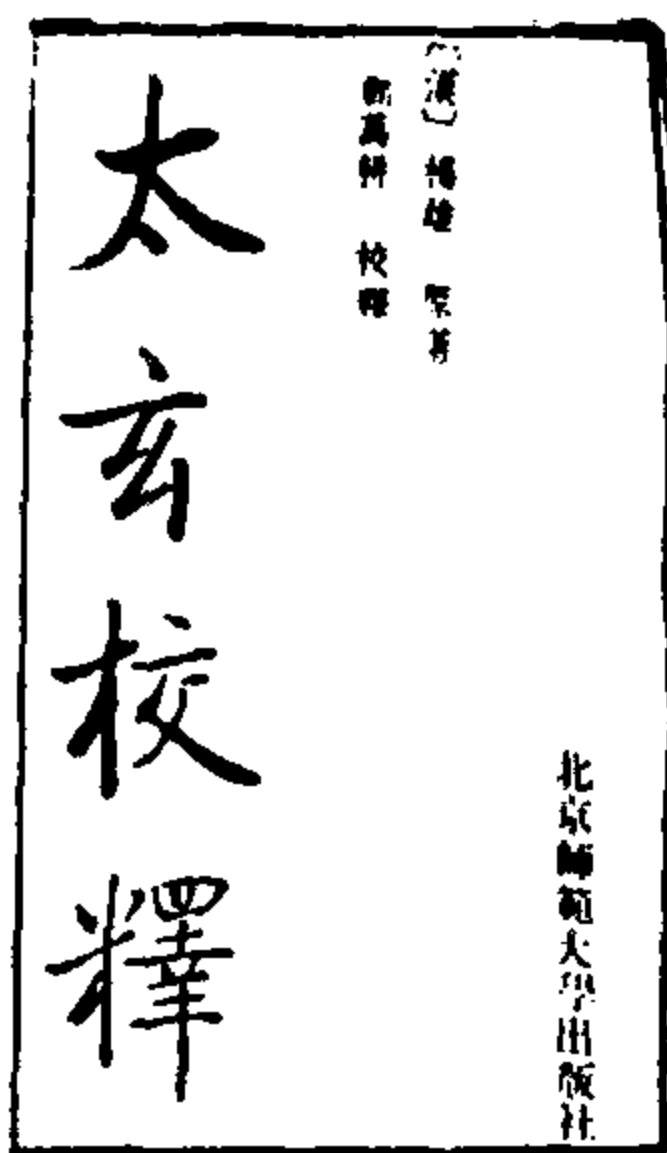


图9-4 启功题《太玄校释》

桓谭《新论》则称太玄《经》三篇，《传》十二篇，合之乃十五篇。……注其书者，自汉以来，惟宋衷、陆绩最著。至晋范望，乃因二家之注勒为一编。”又说：“雄书本拟《易》而作，以《家》准卦，以《首》准《彖》，以《赞》准爻，以《测》准《象》，以《文》准《文言》，以《擒》、《莹》、《掎》、《图》、《告》准《系辞》，以《数》准《说卦》，以《冲》准《序卦》，以《错》准《杂卦》，全仿《周易》古本经、传，各自为篇。望作注时析《玄·首》一篇分冠八十一家之前，析《玄·测》一篇分系七百二十九《赞》之下，始变其旧，至今仍之。”

所谓“全仿《周易》古本经、传”，指的是《太玄》的体制完全模仿《周易》，《周易》有经、传他也有。但也不是完全模仿，如《周易》每卦都有卦名，而《太玄》没有正式的卦名，“天玄阳家一，天玄阴家二；天玄阳家三，天玄阴家四”之类似乎只是《家》的顺序而难成为它的名目。虽有《中》、《周》、《璜》、《闲》等，范望注本又看作《首》名（也有作卦名的）。再者，《周易》每卦都有卦辞，而《太玄》相当于卦的《家》却没有《家》辞。在构成上，《太玄》与《周易》的区别也不小；当然，也正是这些区别才成为扬雄的独创。如《周易》卦画分阴（--）、阳（—），扬雄的《太玄》，则分一（—）、二（--）、三（---）。《周易》每卦自下而上有六位，曰初、二、三、四、五、上。《太玄》自上而下分四重，曰方、州、部、家。《周易》遵循的基本原理是“一阴一阳之谓道”，所以用的是二的倍数。所谓“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”，八卦相重变成六十四卦。《太玄》遵循的基本原理是“道生一，一生二，二生三，三生万物”，所以采用的是三的倍数。以天下为三方，每方三州共九州，每州三部共二十七部，每部三家共八十一家，每家三表共二百四十三表（今本无表），每表三赞共七百二十九赞。

扬雄作《太玄》，其用意是要说明凡物盈则亏，高则危，极则反，这样一个自然、社会概莫能外的普通规律。扬雄在《解嘲》一文中以主客问答的形式说明他著《太玄》的意旨说：“且吾闻之，炎炎者灭，隆隆者绝。观雷观火，为盈为实。天收其声，地藏其热。高明之家，鬼瞰其室。攫挐者亡，默默者存。位极者宗危，自守者身全。是故知玄知默，守道之极；爰清爰静，游神之廷；惟寂惟寞，守德之宅。”

这段基本上用四言韵句组成的哲理短文，将盛极必衰的道理说得至为深透，读来令人深思，令人惊恐，令人渗汗！冲天的烈火能持续燃烧而不熄灭吗？隆隆的惊雷能连续作响而不停止吗？显

赫的世家能代代相传而不衰败吗？最高的权力能始终控制在一人一家手中而不旁落吗？如果能够的话，有谁见到了呢？如果不能的话，那又是为什么呢？扬雄的回答很简单：都是不可能的；其所以不可能是因为盛极必衰。不是么？耳边的雷声，眼前的烈火，惊天动地，倒海翻江，倾刻之间，“天收其声，地藏其热”，沸腾到了顶点的宇宙的某个空间，又复归于宁静。当然，还可能更大的烈火升起，有更隆的雷声响过，但那是另一团烈火，另一阵惊雷了。那么，现燃着的烈火能否降低点热度，以便燃烧的时间更长，现响着的惊雷能否减少点音量，使自己响的时间更久一些呢？不能！它们必须把能够集中的所有热量和音量用最快的速度，最大的力度，在最短的时间内用最集中的方式表现出来，哪怕只能持续一分钟，一秒钟，都在所不惜，这就是雷火本身运行的规律。

当然，自然物毕竟是无知的，无论是惊雷，是烈火，只按自己固有的规律运动，并不计较时间的久远。那么有知有识的人呢？是否能不像惊雷和烈火一样一发了之，而能考虑长久呢？扬雄要说明的正是这样一个问题。他首先提出了社会生活中常见的也是相互联系的高明亡家、默默存身、位极宗危的三种现象。

高明何以亡家呢？这里所谓的高即突出，而明即是显赫。像山岳一样高耸，像明月一样亮堂的家族，可谓已经是登峰造极了，但就是这样的家庭和家族才衰败得最为迅速、最为彻底，就像通过常年累月的辛苦堆积的干柴最后升起一把烈火一样。原因何在呢？“高明之家，鬼瞰其室”，连鬼都在瞪着两眼看着，何况人呢？这里的人其实主要不是外人，而是内部；即使是外人，也要通过家里人自己起作用。而愈是家大业大的人家内部矛盾愈多，其斗争也愈激烈残酷，故其败亡就愈速愈彻底。

默默者何以存身？就像用柴烧火一样，边添柴边烧火，慢慢添着，慢慢烧着，虽然火力不可能太大，但比之把全部柴草堆积

起来烧一阵猛火，其持续的时间就不知道有多少倍了。当然，无论火大火小，凡是已经点燃的终归都是要熄灭的，但它毕竟延长了时间，而且是一切猛火无法与之伦比的时间，生命不主要也是时间么？

人的特点之一就是有一种统治他人的强烈欲望，这是因为人的社会性形成的，所以权位就成了一般人追求不倦的目标。权位给人带来欢乐，带来尊荣，带来其他任何东西都无法取代的价值。然而也和任何其他营业一样：获利愈大者风险也愈大。权力是可以获得一切的，故其风险也得押上一切：身家性命、宗族亲友，所以说“位极宗危”。既然位极，就当泽及宗朋，鸡犬升天了，何以反而宗危呢？原来“炎炎者灭，隆隆者绝”，待权位到了极点，也就无位了。一旦无位，这因权位所获得的得利者，乃至并未得利者，其厄运也就随之而来了。秦末汉初有女名吕雉者，一普通家庭妇女。因嫁了个农村流氓刘邦，夫荣妻贵，后来做了皇后。刘邦死，竟夺了刘家天下，自己称制，吕氏因之门庭大振，子侄封侯，权倾朝野。吕雉风光了七八年，可谓炎炎之极，隆隆无以多加了。但烈火惊雷总是要灭、要绝的，公元前180年吕太后死，朝臣当即发难，刘章的《锄草歌》成了此次政变的宣言书，吕氏家族被“锄”得没了人种。这种位极以后的惨局古来甚多，只是扬雄生在汉代，未能目睹魏晋之后更为精彩的场面。最可怜是刘宋开国皇帝刘裕的后代梁顺帝刘昇，萧道成要做皇帝，顺帝必须让位，他将位置让出来了，以为无事，趁宫中热闹的时候躲进内殿，没想到跟着就有人进来搜索。他被架走了，知道不是好去处，边哭边念：“愿来世不再生在帝王家！”他的后来人萧道成的后代更惨，架去被杀时边走边喊：“别杀我呀，不是我愿意要做皇帝的呀！”这孩子喊的也可能是真话，可是他的先辈并非不想做皇帝，而是杀了别的皇帝自己做皇帝。以此论之，位极不仅危及宗族，而且危及子孙了。

如上所述，争做位极的王确乎存在风险，矮一等，做一人之下，万人之上的相是否就好，是否就不在“炎炎者灭”的劫数内呢？也不一定。为秦始皇出主意焚书坑儒的大政治家李斯排除异己，钻山打洞地经营，因而做了丞相，却死在刀笔吏出身的赵高手里。赵高借秦二世之手杀了李斯，自己做了丞相，却又死在看来十分懦弱的子婴手中。武帝时的公孙贺深知做丞相的艰难，以做丞相为人生最大的不幸，公元前103年，武帝命公孙贺做丞相，公孙贺长跪不起，边哭边磕头，请求饶恕，允许他不做丞相，武帝不许。公孙贺为相小心翼翼，勉强支持了一十二年，最后还是未免厄运，父子双双被杀。

虽则如此，但历史上的政治舞台从来不见空过，人们无不向往，所谓中原逐鹿，惟恐足不先登。其实为王为相也并非全无好的结果，关键在于如何为王，如何为相。如果把为王为相作为敛财的手段，作恶的资本，惟恐敛财不多，惟恐作恶太少，则其覆亡必然，而且必速。也有开始小心谨慎的，然而官场如赌场，到了那步田地，利令智昏，不能自控，于是厄运也就随踵而至了，扬雄的《太玄》正是对此而发。班固在《汉书·扬雄传》中说得好：“雄以为赋者将以风（讽）也……往时武帝好神仙，相如上《大人赋》，欲比风（讽），帝反缥缥有凌云之志。由是言之，赋劝不止，明矣。又颇似俳优淳于髡、优孟之徒，非法度所存，贤人君子诗赋之正也，于是辍不复为，而大潭思浑天，参摹而四分之，极于八十一。”这就清楚地说明，扬雄曾经想通过辞赋为皇帝进谏，未能达到预期的效果，而且想到当年司马相如上《大人赋》，本来是想劝武帝不要信神仙方士之术，不想武帝读后，其趣更浓。想用淳于髡、优孟的隐言滑稽之法，又觉得非贤人君子之正。想来想去才找到这个“参摹而四分之，极于八十一”，仿《易》作《太玄》的办法。可见扬雄作《太玄》，完全不在供人占卜，而是启人之思，是一种仿《易》形式的特殊政论。其目的是要告诫世人，特

别是告诫那些位居至极，集天下生杀于一身，生来管人而无人能管的帝王或帝王似的人们，千万要谨慎从事，尽可能地放慢脚步，不必疾风闪电似地朝自己的终点狂奔迅跑。

因为《太玄》是仿《周易》的作品，一切全在暗示之中。加之扬雄又喜用古字、生僻字，因而就更难理解。正像扬雄在《解难》一文中借客人之口自我责难所说：“客难扬子曰：‘凡著书者，为众人之所好也，美味期乎合口，工声调于比耳，今吾子乃抗辞幽说，闕意眇指，独驰骋于有亡之际，而陶冶大炉，旁薄群生，历览者兹年矣，而殊不寤。亶费精神于此，而烦学者于彼，譬画者画于无形，弦者放于无声，殆不可乎？’抗者高也，高其辞而深其说，自然就无法懂了，以致历览兹年而不寤，等于看无形的绘画，听无声的音乐。扬子对此虽然有自己的解释，但说服力不强，概括起来是“势不得已也”。当然是不得已了，扬雄只不过是个隐居朝廷的郎官，有权诛杀他的人比肩而立，他不如此云里雾里，能剩下性命写书吗？但扬雄是个不认输的人，最后借老子的话自我解嘲说：“老聃有言，贵知我者希，此非其操与！”说自己在有意学老子，因为老子的名言是“知我者希，则我贵矣”。老子的逻辑是理解自己的人愈少则自己愈高贵，因为一般人不能理解，甚至是不配理解。

扬雄的《太玄》究竟是何模样，限于篇幅，不可能全面介绍，今举第一方第一州第一部第一家为例，并加诠释，以见扬雄立意之一般。所举限于《经》文和置于《经》文前的《首》辞，其他各篇概不涉及。

三，中，阳气潜萌于黄宫，信无不在乎中。

中，卦名（一作首名）。晋人范望注：“此首名也，一方一州，一部一家。天玄阳家一，水下下象，中孚卦。”《首》是相当《易传·彖辞》解卦的文字。本是一篇文章，范望作注时拆开分属各

卦，以统括一卦内容。中是什么？东南西北中，五方之一。五行以中属土，故中为土。土者吐也，一切因土而生。土者藏也，一切终归于土。土色为黄故曰黄宫。一切有生命的东西归根到底都是从地里长出来的，故曰“阳气潜萌于黄宫”。因地之归藏无所不包，故曰“信无不在其中”。《周易》以《乾》卦开篇，起自天；《太玄》以《中》起始，发自地，既与《周易》相对抗，又与《周易》相联系。范望以为《中》相当于《周易》的《中孚》卦，此说的根据主要在于二者同一“中”字，不免有望文生义之嫌。范望作注说：“万物萌芽于黄宫之中，故名此首为中也。土为宫性，其色黄，故言潜萌于黄宫也。水色玄，为天，天在地外，天玄地黄，是以为经之首。”范望的这条注释是得其旨趣的，既解释了首名何以谓中，又解释了经名何以为玄。

第一赞：“初一，昆仑旁薄，幽。”昆仑即浑沦，《列子·天瑞》：“气形质具而未相离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相浑沦而未相离也。”万物相浑论而不相离，指的是万物浑然一体而未区别为各具形态的物。旁薄即磅礴，指气势宏大。幽指隐暗未明之状。“昆仑旁薄幽”，说的是大气充塞于宇宙间的万物萌发兹始状态，是首辞“阳气潜萌”的具体化。古来注家皆以“浑沦”指天，以“磅礴”指地，似不全合扬雄原意。扬子的原意是要说明万物的起始状态，也就是阴阳二气未分的状态。他在努力揉合《乾卦》有关经、传两个方面的思想材料，以说明宇宙万物的起源。可惜他的立足点有问题，因为宇宙万物自然也包括地，既然阴阳未判，则地也就不存在了。

第二赞：“次二，神战于玄，其陈阴阳。”这是阴阳分判的形象描写。陈者示也，有可见之意。意思是说浑沦、磅礴之气通过神秘的摩荡分合，于是判分了阴阳。实则揉合了《易传·系辞》“是故刚柔相摩，八卦相荡，鼓之以雷霆，润之以风雨，日月运行，一寒一暑，乾道成男，坤道成女”的文意。

第三赞，“次三，三龙出于中，首尾信，可以为庸。”三龙古来有各种不同的解释，但考虑后两句的句意及参考《太玄文》的有关章节，这里的三龙就是《周易·乾卦》中的“潜龙”、“见龙”以及或跃在渊的“跃龙”，指人在仕途中所处的不用、始用、大用三个不同阶段。信者守也，守所见而无疑也。庸，用也。扬雄《太玄文》：“君子修德以俟时，不先时而起，不后时而缩，动止徽章，不失其法者，其唯君子乎？故首尾可以为庸也。”意思是说人无论处在不用、始用或大用的任何一个阶段，其知玄知极，知善知恶的思想要信守不变，只有首尾信守，才能首尾可用。言下之意，一旦不守，也就绝无可可用。不仅不能用，乃至不能活。这就是扬雄《易》学思想的政治化倾向所在。当然，从阴阳分判到三龙出中，其跨度确实过大，但《易》理本身就带有几分玄的色彩，是无法用通常的逻辑来规范的。

第四赞：“次四，卑虚，无因大受，性命否。”谦卑是好的，满招损，谦受益，自然、社会同属一理。但“受益”也是有限度的。水趋下是水的特性，卑虚受益是卑虚的特性，但当水一旦将卑虚灌满而卑虚自己不加节制，还在一味接受，则水给卑虚带来的将不是益，而是损，甚至是大损。所以说“无因大受，性命否。”因者故也，“无因大受”说的是无缘无故而过多的接受。“性命否”是说其性其命必否。天下事都是有因有故的，在自然谓之规律，在社会谓之法规，在人情谓之情理。有缘有故是合理的，无缘无故是违理的。无缘无故的接受，已经违规，何况“大受”？无故获利谓之不义之财，无故收受他人钱财谓之受贿，无故升迁谓之权力走私。所有这些，都在无因之列。无因而受谓之违理，无因而大受谓之罪恶；凡罪恶都应得到惩罚，所以有咎。

第五赞：“次五，日正于天，利以其辰作主。”这是《周易》中的九五之卦，是人位之极的象征，比之自然如日中天，比之于时正值正午。范望注曰：“五为天子，曰，君象也。五亦为土。君而

有土，参明于日，故为天子也。中央之位，四方之所归，故为主也。日之加，光绍天下，主正四方，故云利也。”需要补充作解的“利以其辰作主”一句。辰者时也。这正天位，为人主也不是无条件的，条件就是“时”。因其时而做，也就是该做的时候才做，不该做的时候，则不能做。什么是该做的时候？百姓需要的时候，社会需要的时候。反之就是不该做的时候，这就叫做“以辰作主”，如此才能“利”，既利于己，更利于人。

第六赞：“次六，月阙其博，不如开明于西。”叶子奇注：“六在‘中’之偏，盛之极，在水行，月，水之精，盛极故缺也。缺则浸消而至于晦，不如开明于西之渐盈也。《玄》以此赞当冬至子之半，盖阴退一分而阳始生一分也。”《太玄图式》将八十一首的七百二十九赞分主一年，每两赞主一昼夜，共三百六十四日半，以夜半为一天的开始，以朔旦为一月的开始，以冬至为一年的开始。开篇的“中”自然是一年的开始，冬至日。“次五”是冬至日的午夜。“次六”自然略有所偏了，所以说“在中之偏”，虽然是极盛，但已开始衰退了。就在月亮开始西斜的时候，太阳开始上升。同样，当太阳开始西斜的时候，月亮又悄悄地升起了。一日如此，一月如此，一年如此。比之人事，考之万物，无不如此。正当某事某物发展到顶点的时候，它的衰退也就随之开始；与此同时，取代它的新事物也就在人们不注意的地方悄悄地发生、成长了。这就是自然，也就是历史，是谁也改变不了的法则，也是扬雄“炎炎者灭，隆隆者绝”的细微观察之所得。炎炎的烈火从什么时候起开始走向熄灭的呢？从它火焰最高最猛的时候。隆隆的雷声是从什么时候开始走向停息的呢？从它声音最重最响的时候。人的生命从什么开始走向衰退的呢？从生命力最为旺盛的时候。

第七赞：“次七，酋酋大魁，颐水包贞。”酋，雄也；酋酋，高大貌。颐，养也。高大雄武的身躯，或与之类似的高贵威严的爵位，靠什么来保养、来维持呢？靠的是水一样的柔和与宽容。《老

子》云：“天下莫柔于水，而攻坚强莫之能胜。”扬雄在《太玄文》中自己解释说：“酋酋之包，何为也？曰仁疾乎不仁，谊（义）疾乎不谊（义）。君子宽裕足以长众，和柔足以安物，天地无不容也。不容乎天地者，其唯不仁不谊（义）乎？故水包贞。”惟有和柔宽裕，有水一样的情性和胸怀，才能包你不败。

第八赞：“次八，黄不黄，覆秋常。”覆者败也。当黄而不黄，即当熟而无有可熟，便是败坏了秋收的常道。扬雄自己解释说：“黄不黄，失中德。”什么叫失中德？范望作注：“宜中不中，故失德也。”凡物都有中，都应该“宜”，而《易》最强调中，故中不存在宜不宜的问题。中者正也，应有的德谓之中德。以人事言之，内在谓之德，外化谓之责任，君有君的责任，臣有臣的责任，民有民的责任，当尽的责任而不尽，就谓之“失中”。后世韩愈在《原道》一文中概括君、臣、民的职责说：“是故君者，出令者也；臣者，行君之令而致之民者也；民者，出粟米麻丝、作器皿、通货财以事其上者也。君不出令，则失其所以为君，臣不行君之令而致之民，则失其所以为臣；民不出粟米麻丝、作器皿、通货财以事其上，则诛。”韩愈虽然解释了三者的职责，但对君、臣缺乏必要的责任制约。“君者，出令者也”，似乎有了职责，但不出治命尽出乱命怎么办？“臣者，行君之令而致之民”，如果为虎作伥，助桀为虐，或搜刮民财，以公营私，又怎么办？“民不出粟米麻丝、作器皿、通货财以事其上，则诛”，若君出乱命、臣行乱命，致使恶吏横行、冤狱遍地，则其为君，为臣者又该怎么办？韩愈之所以只能成为韩愈，就在于本末倒置，韩愈的《原道》是写给普通百姓读的，而扬雄的《太玄》是写给主宰百姓的君上读的。从来社会之患不在于民，而在于君，君乱而后官乱，官乱而后民乱，民乱而后国乱。

第九赞：“上九，巛，灵气形反。”范望注：“九为金，万物之所终，九赞亦终于九也。巛，下也。死，气为魂，形为魄。魂登

于天，魄归于地，故言及也。登则为神，故谓之灵也。”九为金，金属冬，一年之终；金主杀，故曰万物之终。一卦九赞，故又是一卦之终，但巔不是下。山顶曰巔，指的是人的生命的终点。终点如何？自然是死了。人死了会怎样呢？灵气与形，各归原处。用的是《易传·系辞》“原始反终，始知死生之说”之意。《礼记·郊特性》：“魂气归于天，形魄归于地。”《淮南子》：“天气为魂，地气为魄。”灵气即魂气，亦即人的无形的精气。形指有形的骨骸。人死，无形的精气扩散大气之中，所以说“登于天”，骨骸埋在地下，所以说“归于地”。

死确实是万物之所终。以人论之，无论他一生如何轰轰烈烈，或平淡无奇，最后的结局无不“魂气归于天，丧魄归于地”。死虽然同，但其价值则有轻重之别，故太史公有泰山、鸿毛之论。一般人也就不足论了，为人君、为人上者，一生因权力的支撑而轰轰烈烈，然而死时究竟能给他人留下什么，给自己又留下什么呢？这些似乎都在扬雄总结“一家”的“巔”字中有所暗示了。

对扬雄《太玄经》的评价，历来褒贬不一，大抵汉人多褒而宋人多贬。王充评价说：“阳成子长作《乐经》，扬子云作《太玄经》，造于眇思，极窅冥之深，非庶几之才不能成也。孔子作《春秋》，二子作两经，所谓卓尔蹈孔子之迹，鸿茂参贰圣之才者也。”（《论衡·超奇篇》）以为《太玄经》是继孔子作《春秋》之后足能与孔孟相比的著作。张衡则说：“吾观《太玄》，方知子云妙极道数，乃与《五经》相拟，非徒传记之属，使人难论阴阳之事，汉家得天下二百岁之书也。”（《后汉书·张衡传》）张衡以为是足可与《五经》相比的汉之二百年来第一部好书。

当然，汉人也有持否定态度的，如扬雄的同事刘歆曾当面对扬雄说：“空自苦！今学者有禄利，然尚不能明《易》，又如《玄》何？吾恐后人用覆酱瓿也。”其实刘歆说的也是老实话。《周易》是朝廷立了学官的，学者有俸禄，尚且人畏其艰深而少有人

弄得明白，何况比《周易》更难懂而又无官费资助的《太玄》？所以刘歆担心扬雄辛辛苦苦写出的这部《太玄经》将来只有用来作酱瓶盖了。扬雄对此，“笑而不应”。这不应也可能有瞧不起的意思，因为刘歆是紧跟王莽的，被奉为国师。

比之汉人，宋人的评价就差得多了。邵雍说：“洛下閤改颡帝历为太初历，子云准太初而作太玄，凡八十一卦，九分其两卦，凡一五隔一四，细分之则四分半当一卦。气起于中心，故首《中卦》，太玄九日当两卦，余一卦当四日半。扬雄作《玄》，可谓见开地之心者也。”邵雍虽然肯定《太玄》，但主要肯定他知太初历法，并与自己的推算作了比较，“可谓见天地之心”是肯定他以《首卦》起篇的得当。对《太玄》予以全面否定的是程颐。程颐说：“作《太玄》本要明《易》，却尤晦于《易》。其实无益，真‘屋下架屋，床上叠床’。他只是于《易》中得一数为之，于历法虽有合，只是无益。今更于《易》中推出来，做一百般《太玄》亦得，要尤难明亦得，只是不济事。”（《程氏遗书》）卷十九）

程颐的批评有对的一面，这就是“本要明《易》而尤晦于《易》”，就是说本来用来说明《易》的，但却比《易》更晦涩难懂，因此无益，等于在屋下再起屋、床上再架床，全是无用之功。说比《易》更加难懂是实，但说“本要明《易》”就不是事实了，因为扬雄在他的《解嘲》中说得十分清楚，他是仿《易》，并不是解《易》。所以，难懂是《太玄》的缺点，明《易》却不是它的任务。批评中也有不实事求是的一面，如说“今更于《易》中推出来，做一百般《太玄》亦得”。一百般就是一百种，不要说再从《周易》中推出一百种来，就是让他程颐再推出类似《太玄》的一种，恐怕也有难度。

攻击《太玄》最为激烈的，莫过明代的王夫之了。他在《周易外传·系辞上传第四章》中批了何承天等人的卜筮方法之后说：“乃其尤倍者，则莫剧于《玄》焉。其所仰观，四分历粗率之天文

也；其所俯察，王莽所置方州部家之地理也，进退以为鬼神，而不知神短而鬼长；寒暑以为生死，而不知冬生而夏杀。方有定，而定神于其方；体有限，而限《易》以其体，则亦王莽学周公之故智，新美雄而雄美新，固其宜矣。”

王夫之如果从占卜的角度批评《太玄》粗率，是责无旁贷的，因为作占卜之用，《太玄》与《周易》确实不能相提并论。但从政治上批评扬雄与王莽相唱和，是“新美雄而雄美新”，似有失公允。王莽上台之后，扬雄未曾得过任何好处，反而因甄丰的案子吓得跳楼自杀。至于《太玄经》的方、州、部、家是否取之于王莽的行政建制，也非全是事实。天凤元年（公元14年）王莽还以天下“合百二十有五郡，九州之内，是二千二百有三。”天凤三年（公元16年）五月定吏禄制度，才有“东岳太师立国将军东方三州一部二十五郡，南岳太傅前将军保南方二州一部二十五郡，西岳国宁始将军保西方一州二部二十五郡，北岳国将卫将军保北方二州一部二十五郡”的说法，但有东南西北四方，而不是三方；部下是郡，而不是家。王莽在地名上是花时间极多的，往往官员任命定了，因地名未定，一等半年。而扬雄死于天凤五年（公元18年），这时全国的地方体制是否已经定局，还很难说。即便定了，以《太玄经》的规模，也不是一年半载就能写好的。特别值得注意的是扬雄的写作目的，他的目的是要对皇帝有所讽谏，而使他感受最深的是临近灭亡而又以圣君自许的汉成帝。王莽新即位，扬雄开始时对王莽还抱有希望，作《剧秦美新》，故《太玄经》决不是针对王莽而作；如若针对王莽应该歌颂，而不是讥讽，以此作为谏莽的证据是不合事实的。那么《剧秦美新》是否可以作为谏莽的证据呢？既然题为美新，自然是歌颂新莽了。不过那是在王莽的初期。其实不只扬雄，不少学人都对王莽寄予希望，因为王莽不仅是个阴谋家，而且是个大胆的改革家，而他的改革又都是以古制、以儒家经典为据的，熟悉古制而又向往古制的儒生们自

然要拥护了。王莽改制失败，改革家的衔头没有了，剩下个阴谋家的称号被人唾骂。不过王莽也有贡献，他最大的贡献是使书生们谨慎起来了，从此不敢轻易言齐家治国平天下，于是中国历史上的学风为之一转。

第十章 理学与易学

从汉朝灭亡到北宋建立前，易学史上主要是“晋唐玄学易”，儒学易并未占据主流社会思潮（主要是指“魏晋玄学”和“隋唐佛学”），因此，本书不予论及。公元960年，赵匡胤发动陈桥兵变，建立了宋朝。宋朝初期，儒、道、佛三教并存的多元文化格局，使文化创造活动空前繁荣，北宋王朝积极推行以文立国的方针，重用文人，推崇儒学，开始了复兴儒学的运动。儒学的兴盛成为一股潮流，但佛、道的影响却阻碍着儒学的全面复兴。佛教和道教都有一套使人感到高深莫测的思辨哲学体系，它们的宇宙论、本体论、人性论等都有抽象的理论思维作论证，而相较之下，儒学则显得过于直观单薄，缺乏哲学的思辨性，因而在佛、道的理论挑战面前，建构一套拥有理论思辨色彩的新儒学就成了当务之急。从宋太祖初期到宋

仁宗末期，复兴儒学的运动达 80 多年，但效果并不佳，仁宗庆历年间，社会危机四伏，内忧外患，以范仲淹为首的一批儒臣发出了“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的改革呼声，朝野上下产生了一股“居庙堂之高则忧其民，处江湖之远则忧其君”的强烈的忧患意识。这与《周易》“忧患之学”正相合拍，于是改革时弊、弘扬易学、复兴儒学就成了三位一体的事业。在“泛通《六经》，尤长于《易》”的范仲淹的倡导和思想影响下，经过一批门生和支持改革者的不断努力，终于创立了新儒学的思想体系——理学。所谓“理学”，张恒寿先生认为其共同精神有二：“（1）世界是真实而不是虚幻的，人的道德在宇宙中有其根源，应以身心性命的修养践履为本，达到优入圣域的境界。（2）道德修养不局限于内省修身范围，必须和人伦日用，治国淑世的事业结合起来，完成有体有用之学。”^① 因此理学与易学有着天然的不可分割的关系。

一、范仲淹——理学的先驱

北宋理学思潮的兴起，是宋初以来复兴儒学运动的产物。其中兴于庆历年间，与庆历新政的领袖范仲淹的倡导和力行是分不开的，可以说范仲淹是理学的重要先驱者之一。

（一）儒学复兴运动的倡导者

范仲淹（989—1052 年），字希文，谥文正，祖籍邠州（今陕西彬县）。他出生后的第二年由于丧父，其母改嫁到山东淄州长山县一户姓朱的人家，因此他随母亲来到朱家改名朱说。（见图

^① 张恒寿：《中国社会与思想文化》第 295 页，人民出版社 1989 年第 1 版。

10-1)

范仲淹读书十分刻苦。据宋释文莹《湘山野录》记载，范仲淹曾在一家寺院读书，经常煮一锅粥饭，待粥冷却后用刀划成四块，早晚服用两块，再加一点咸菜，便是一天的饮食。《宋史·范仲淹传》说他“以糜粥继之，人不能堪，仲淹不苦也。”经过不懈地苦学，范仲淹对儒学经典相当精通，“泛通六经，尤长于《易》”，终于在宋真宗大中祥符八年（1015年）通过了礼部的省试，又经真宗在崇政殿复试，考取了进士，走上了仕途。



图10-1 范仲淹

当时，儒学名义上是正统学术，但并不被人们所重视。一般的读书人，关注的是科举时文，而上层的统治者则更看重黄老之术。儒、道、佛三家都同时流行于世，思想界相当活跃，人们完全可以各取所需。这种局面在宋初延续了近八十年，直到宋仁宗时期，一批忧国忧民的读书人和有识之士积极倡导复兴儒学，要求恢复儒学真正的正统地位。范仲淹便是倡导复兴儒学的著名领袖人物之一。

范仲淹积极倡导复兴儒学，主要原因是内忧外患的政治危机，严重威胁着宋王朝的统治。是改革现状还是维持现状呢？一批朝中重臣出于自身的所得利益考虑，一心想维持宋初以来的黄老统治思想，因循守制，反对改革。而另一些中下层官僚看到危机四伏的政治现实，强烈要求根据儒家易学“穷则变，变则通，通则久”的思想变革时政。范仲淹于天圣五年（1027年）的《上执政书》中就明确提出，黄老遵守成规的统治思想不过是权宜之计，而儒家的“修理政教，制作礼乐”才是真正的治国之道（《范文正集》卷八）。为此必须大办教育，以儒学经典为读本，通过教育达

到改革时弊、提高臣民素质的目的。

范仲淹用复兴儒学为旗帜，主持了著名的“庆历新政”。在新政实施过程中，他身体力行地以儒学为理论武器，跟各种思想展开了激烈的斗争。尽管“庆历新政”很快就在反对派设下的层层阻力下夭折了，但作为“庆历新政”所倡导起来的复兴儒学的思想却产生了深远的影响，成为理学出现的前奏曲。

（二）儒家易学思想的继承者

范仲淹对易学下过一番苦功夫，其治《易》的取向是儒家易学，他是通过易学讲儒学义理，开了宋儒义理易的先河。

范仲淹专门写有4000余字的《易义》著作，对《易经》的乾卦、咸卦、恒卦、遁卦、大壮卦、晋卦、明夷卦、家人卦、睽卦、蹇卦、解卦、损卦、益卦、夬卦、萃卦、升卦、困卦、井卦、革卦、鼎卦、震卦、艮卦、渐卦、丰卦、旅卦、巽卦、兑卦等二十七卦进行了简明扼要的解释。其解释纯粹是卦义的发挥，不求字词的疏解，故曰《易义》。如解乾卦说——

乾上乾下，内外中正，圣人之德，位乎天之时也。德内也，位外也。九二，君之德；九五，君之位。成德于其内，充位于其外。圣人之德，居乎诚而不迁，有时舍之义，故曰：“见龙在田”。德昭于中，故曰：“利见大人”。天下文明，君德也。圣人之位，行乎道而不息，有时乘之义，故曰：“飞龙在天”。位正于上，故曰：“利见大人”。乃位乎天德，于是乎位矣。或者泥于六位之序，止以五为君。曾不思始画八卦，三阳为乾，君之象也，岂俟于五乎？三阴为坤，臣之象也，岂俟于四乎？震为长子，岂重其卦而始见长子乎？明夫乾君之象，既重其卦，则有内外之分。九二居乎内，德也；九五居乎外，位也；余爻则从其进退安危之会而言之，非必自下而上次成之也。如卦言六

龙，而九三不言龙而言“君子”，盖龙无乘刚之义，则以君子言之，随义而发，非必执六龙之象也。故曰：“《易》无体。”而圣人之言岂凝滞于斯乎！

解家人卦说——

家人阳正于外，阴正于内，阴阳正而男女得位，君子理家之时也。明乎其内，礼则著焉；顺乎其外，孝弟形焉。礼则著而家道正，孝弟形而家道成。圣人将成其国，必正其家。一人之家正，然后天下之家正。天下之家正，然后孝弟大兴焉，何不定之有！

解升卦说——

升地中生木，其道上行，君子位以德升之时也。夫高以下为基，木始生于地中，其举远矣。圣人日跻其德而至于大宝，贤者日崇其业而至于公圭，以顺而升，物不距矣，故爻无凶咎。

解艮卦说——

艮止之道，必固时而存之。时不可进，斯止矣。高不可亢，斯止矣。位不可侵，斯止矣。欲不可纵，斯止矣。止得其时，何咎之有！故曰：“时止则止，时行则行。动静不失其时，其道光明。”非君子，其孰能与于此乎？

解渐卦说——

女生而知其嫁也，必渐而及时，然后有归焉。君子学而知其仕也，必渐而成德，然后有位焉。故升高必自下，陟遐必自迩。乾阳渐进而至于在天，坤阴渐进而至于坚冰。天地不能踰，而况于人乎！

.....

通过以上所举卦义，可以看出范仲淹是以儒家的眼光看待卦义的，其在解释卦义中提出的诸如“圣人之德，居乎诚而不迁”、“圣人将成其国，必正其家”、“圣人日跻其德而至于大宝”、“欲不可纵，斯止矣”、“君子学而知其仕也，必渐而成德”等思想，明

显是儒家易学的继承和发扬。其中“欲不可纵，斯止矣”的“止欲”思想实开宋明理学“无欲故静”和“存天理、灭人欲”之禁欲主义先导。

范仲淹的易学著述还有《四德说》、《乾为金赋》、《易兼三材赋》、《天道益谦赋》、《穷神知化赋》、《蒙以养正赋》、《水火不相入而相资赋》等。后面的几篇赋探讨了一些哲学本体论和认识论问题，与理学开山周敦颐对大本大源宇宙论和人性论的探讨有一致性。如周敦颐很看重《周易·说卦》提出的“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义”命题，专门作《太极图说》解释这个命题，这明显受到范仲淹的影响。范仲淹就曾专门作《易兼三材赋》解释过这个命题。他说：“若乃高处物先，取法乎天。所以显不息之义，所以軫行健之权。保合太和，纯粹之源显著；首出庶物，高明之象昭宣。此立天之道也，御阴阳而德全。又若卑而得位，下蟠于地。所以取沉潜之体，所以拟广博之义。宛然不动，既侔厚载之容；感而遂通，益见资生之利。此立地之道也，自刚柔而功备。于是卑高以陈，中列乎人。刚而上者宜乎主，柔而下者宜乎臣。慎时行时止之间，宁迷进退；察道长道消之际，自见屈伸。此立人之道也，教仁义而有伦。”对天、地、人“三材之道”作了三位一体的解释，认为“通彼天、地、人谓之《易》，”这是完全符合儒家易学思想的，虽然亦或多或少带上了理学这种时代精神色彩。

因此，《宋元学案》把周敦颐列为范仲淹的“高平讲友”，揭示了其思想相似的一面，说明从范仲淹到周敦颐其宋学精神是一脉相续的。

二、周敦颐引易立论——理学的开创

在范仲淹等庆历新政思想家们“重《易》”思想的影响下，周

敦颐引《易》立论，成为“宋理学之宗祖”（见《性理精义》康熙语）。

（一）瑶家儒者

周敦颐（1017—1073年），本名敦实，后避英宗讳而改名，字茂叔。学者称其为濂溪先生。南宋宁宗嘉定十三年（1220年）赐谥“元公”，理宗淳祐元年（1241年）追封“汝南伯”（见图10-2）。

南宋著名学者度正曾作《濂溪先生年谱》，对周敦颐的家世作过认真而详细的考证，认为“宋真宗天禧元年丁巳五月五日，先生生于道州营道县之营乐里楼田保。”^①《宋史·周敦颐传》亦说：“周敦颐，字茂叔，道州营道人。”（《宋史》卷四百二十七《道学传》）道州营道营乐里楼田保，即今湖南省道县久佳乡楼田村。“营乐里”的名称今已不复存在，但楼田村附近有个村寨还称“营乐源”（当地土话“营乐源”和“营乐里”读音相近）。



图10-2 周敦颐

营乐源一带毗邻江永县和广西灌阳县，是宋代著名的“道州千家峒”（或称“灌阳千家峒、江永千家峒”）瑶家村寨分布地之一。瑶族珍藏历史文献《始祖遗传简历》、《千家峒源流记》和《千家峒古本书》经常提到“营乐源”——“忽一日重兵来到道州容罗岭村上扎营”，“道州太阳（爷）差兵来看，容六岭小招兵”、“兵将数千驻扎于茶罗岭”、“天皇兵来到道州容落岭村上扎营”，这里的“容罗岭”、“容六岭”、“茶罗岭”和“容落岭”就是《濂溪先生年谱》讲的“营乐里”，也就是今天的营乐源、楼田村一带。

^① 周文英主编《周敦颐全书》，第6页，江西教育出版社1993年9月第1版。

这一带由于没有受到五代战乱的影响，在宋朝时相当富庶，据瑶族文献记载，这里“山环水秀、地广人丰”，“森林茂密，土地肥腴，植物丰富”，千家峒瑶民“开荒种稻植物数千，老少安居乐业”，过着和睦相处，团结友爱的“桃花源”式的生活^①。周敦颐就是出生在这块富饶的千家峒瑶家村寨里，并在这里生活了15

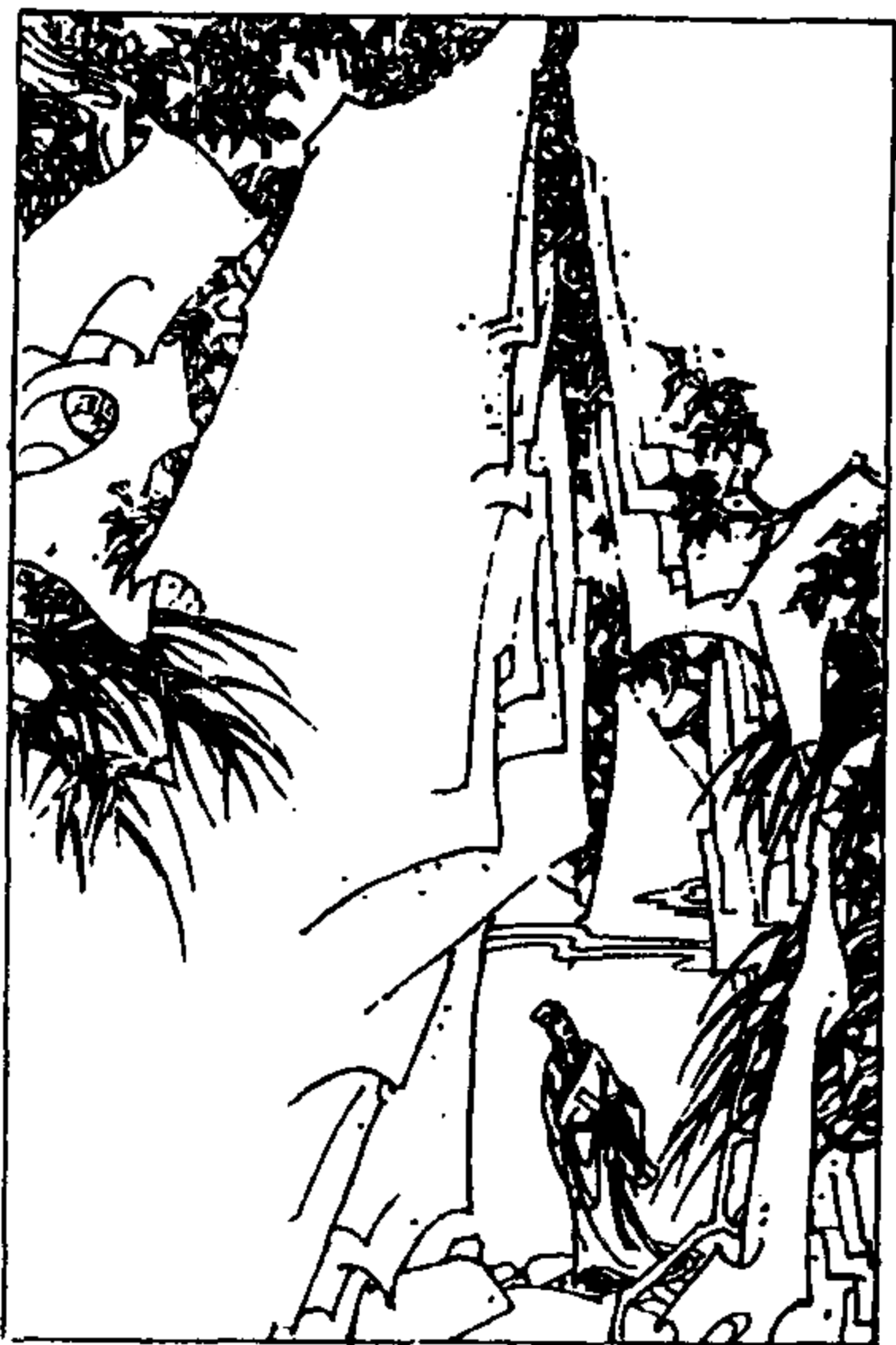


图10-3 月岩悟太极

年，度过了他美好的童年和少年时期。梁师绍辉先生著《周敦颐评传》^②在正文前有两幅彩照《鸟瞰敦颐故里》和《濂溪故里》，这两幅彩照所反映的就是周敦颐的出生地——山清水秀的“瑶族千家峒”景色。在这片富饶的瑶族千家峒里，有一个被称之为“月岩”的山洞，离周敦颐的位于濂溪河畔的故宅不到十里路，周敦颐少年时代经常来此读书。宋度正《年谱》载：“先生好游其间，相传睹此而悟太极”，以为周敦颐之所以能创作出博大精深的《太极图》跟这个月岩有关（见图

10-3，朱宇南先生绘）。这个月岩洞着实有些特别。洞有东西两个洞门，东洞门高40米，宽29米，长28米，西洞门高92米，宽72米，长85米。中央是一个石壁环合，光顶空圆的大厅，长180

^① 见江永县民族调查组编《湖南省江永县瑶族古籍资料选编（一）》，第3—4页，江永县民委1986年4月编印本。

^② 见匡亚明主编“中国思想家评传丛书”之七十七，南京大学出版社1994年2月第1版。

米，宽 160 米。主洞中横亘一条南北走向隆起的小山埂。从西洞口横穿洞至东洞口，观察所见天空的形状，宛如一个月内月相的变化，在西洞口一带，见到的天空是主洞的西边半圆形和东边山埂（即山地西坡），当然形如上弦月。开始是一弯明月，状如娥眉。从西往东走“明月”逐渐由缺而圆。到了主洞当中，见到的是主洞圆形洞口，犹如满月当空的望月。再往东行见到的是主洞东边半圆形和西部山埂（即山埂东坡），当然形如下弦月。继续朝东行，“明月”由圆而缺，至东洞门口时又呈现出娥眉形。因为洞内所见天空形状变化酷似月相交替，所以取名为“月岩”。《徐霞客游记》称赞说：“永南诸岩殿景，道县月岩第一。”周敦颐因为在爱遐想、好奇的少年时代常来洞中读书，当然对月岩的奇妙之处印象深刻，以致终身难忘，在创作《太极图》时从中得到一些启迪，决不是不可能的。因此说瑶家的“山山”（月岩）“水水”（濂溪）养育了周敦颐，确是事实（周敦颐晚年定居庐山，以家乡的“濂溪”为其书堂命名，可见其对家乡山水之难忘。）他一辈子都喜欢“山水之游”，这无疑与少年时代生活的环境有密切的关系，所以说周敦颐是名副其实的“瑶家儒者”。

（二）濂溪易学主题解

周敦颐的易学思想主要包含在其著作《太极图说》、《爱莲说》和《通书》中，史称“濂学”即濂溪易学。

周敦颐易学是围绕“如何实践《易经》圣人之道，以恢复礼义之邦”的主题展开的。当时的北宋是一个内忧外患的时代。一方面宋王朝尚未实现国家统一，西夏又经常发动战争；另一方面社会道德不振，中华“礼义之邦”受到了日益堕落的社会风气的破坏。面对这样的社会现实，当时有不少仁人志士都在想方设法探索“如何实践儒家圣人之道，以恢复礼义之邦？”周敦颐首先从

儒家“六经之首”的《易经》中发现了“圣人之道”的精微，提出了“濂学”思想，打破了“圣学不昌”和“道统幽暗”的局面，实现了“圣人之道”的复明，成为“上承孔孟、下启程朱”的“宋理学之宗祖”。黄百家指出：“孔孟而后，汉儒只有传经之学，性道微言之绝久矣。元公崛起，二程嗣之，又复横渠诸大儒辈出，圣学大昌。故安定、徂徠卓乎有儒者之矩范，然仅可谓有开之必先。若论开发心性义理之精微，端数元公之破暗也。”（《宋元学案》卷十一）诚乎如此。

周敦颐围绕“如何实践《易经》圣人之道，以恢复礼义之邦”的主题，阐述了自己的易学思想，主要有“四论”即君子人格论、养心主静论、师道正蒙论和复礼变乐论。

1. 君子人格论

为了实践圣人之道，恢复中华礼义之邦，周敦颐提出了“君子人格论”，号召人人都要学君子、做君子。他对君子人格作了“五不”规定（原文见《周濂溪集》卷八）：

一是“不染”，“出污泥而不染”。要有抗干扰的能力，虽为“污泥”所包围，仍保持不同流合污的品格。不贪亦不乱，清白一身。

二是“不妖”，“濯清涟而不妖”。妖者，怪异、邪恶也。《荀子》：“口言善，身行恶，国妖也。”口是心非，言行不一，口蜜腹剑，是内心之妖；故意做作，过份打扮，举止轻浮，是外表之妖。

三是“不蔓”，“香远益清，亭亭净植”。蔓就是攀附。不趋炎附势，不巴结献媚，不点头哈腰，不卖身求荣。

四是“不枝”，“中通外直”。不节外生枝，不搞小动作，不拉帮结派，不亲近疏远，不花枝招展、金玉其外败絮其中。

五是“不可亵玩”，“可远观而不可亵玩”。要能敬人，也能自尊；要仁爱人也要自爱。保持操守，不受屈辱；独善其身，不玩物丧志，要堂堂正正做人。

以上“五不”规定，只要认真分析，不难发现它实际上已经包括了为人、为事、为政、为国诸多方面。为人要“不妖”，不哗众取宠、欺骗朋友。为事要“不染”，不能见利忘义、唯利是图。为政要“不蔓不枝”，不因人而划线，要任人为贤，举贤而用。为国要“不可褻玩”，维护中华民族之大义，保持主权地位，要让中华礼义之邦屹立于世界之林。这样，人人学君子、做君子，本着《易经》“天行健，君子以自强不息”的精神，恢复中华礼义之邦就会大有希望。

2. 养心主静论

要做圣贤君子必须加强道德修养。周敦颐提出了“养心”、“主静”的修养方法。他说：“孟子曰：‘养心莫善于寡欲，其为人也寡欲。虽有不存焉者，寡矣；其为人也多欲，虽有存焉者，寡矣。’予谓养心不止于寡焉而存耳，盖寡焉以至于无。无则诚立、明通。诚立，贤也；明通，圣也。是圣贤非性生，必养心而至之。养心之善有大焉如此，存乎其人而已。”（《周濂溪集》卷八）把“养心”看作是达到圣贤之道德境界的方法。只有“养心”才能做到“无欲”，保持君子之浩然正气。为此，周敦颐又提倡“主静”，他说：“圣人定之以中正仁义而主静，立人极焉。”“养心”和“主静”是紧密联系着的。他说：“圣可学乎？曰：可。曰：有要乎？曰：有。请问焉。曰：一为要。一者，无欲也。无欲则静虚动直，静虚则明，明则通；动直则公，公则溥。明道公溥，庶矣乎！”（《易通·圣学》）周敦颐认为“圣可学”，只要不断加强道德修养，通过“养心”就能做到“无欲”进而就能身心清明，宁静致远，做一个有圣贤之道的君子了。周敦颐的主静论是根据《易经》的“艮”卦思想提出来的。他说：“艮其背，背非见也，静则止，止非为也，为不止矣。其道也深乎！”（《易通·蒙艮》）我们知道，艮卦的卦画是上艮下艮，艮为山，山乃静止不动之物，故曰：“静则止，止非为也。”人的精神状态倘能经常保持“静”，则能得到

心明而不乱为之效。通过“寂静不动”的“静”，就能达到更高的“诚”的境界。他说：“寂然不动者，诚也”（《易通·圣》）而“诚者，圣人之本”（《易通·诚上》），诚心专一是做君子圣人的根本所在。“圣，诚而已矣。”这样，通过“养心”、“主静”而至“诚”，是做君子的一条有效修养途径和方法。而这正是周敦颐深悟易道所体会出来的，所以周敦颐讲“大哉易也，斯其至矣”，“其道也深乎！”他认为易道广大，要人们认真领会，努力实践之。

3. 师道正蒙论

要实践《易经》圣人之道，恢复中华礼义之邦，必须重视教化。为此，周敦颐提出师道正蒙论，强调立师道、正童蒙，教育人们改恶从善，达到高尚的道德境界。

周敦颐根据《易经》的“蒙”卦思想认为：“人生而蒙，长无师友则愚。是道义由师友有之。”（《易通·师友下》）人幼小时候是“蒙”然无知的，没有师友的教育辅导，长大了还是不免于“愚”，有了师友的教育辅导，就能够身有“道义”，身有“道义”，则“贵而尊”，可以教化了。他说：“童蒙求我，我正果行”（《易通·蒙艮》），“正蒙”是十分重要的。而要“正蒙”必须立师道。他认为：“曷为天下善？曰：师。”（《易通·师》）师道树立起来善人才会多起来。他指出：“师道立则善人多”，这样天下之人都讲礼义行善德，中华恢复礼义之邦就大有希望了。“故圣人立教，俾人身易其恶，自至其中而止矣。”（《易通·师》）

每个人都要接受礼义道德的教育，改正不良（“恶”）思想，这样才能做君子，实践《易经》圣人之道。周敦颐为此又进一步提出德化思想。他说：“圣人在上，以仁育万物，以义正万民。天道行而万物顺，圣德修而万民化。”（《易通·顺化》）圣人修仁义之德，万民就能够接受教化，就能够化而为善。这样人皆从善，则人人能心诚（“心诚”即“复其本善之动而已矣”），恢复礼义之心，国家就有道德风尚而可治矣。社会道德风尚一旦能复明，恢

复中华礼义之邦当是大有希望的。

4. 复礼变乐论

浩浩中华是历史悠久的文明古国，素以“礼义之邦”而立于世界之林。要改变不良的社会风气，重振道德，必须恢复中华传统之礼义。周敦颐为此提出了他的“复礼变乐论”。

周敦颐认为，恢复中华礼义之邦，必须恢复被破坏了的从前维持社会一体性那种道德标准即“古礼”。他认为“后世礼法不修”，因而“纵欲败度”之风盛行，他强调：“不复古礼，不变今乐，而欲至治者，远矣。”（《易通·乐上》）

周敦颐提出：“古者圣王制礼法，修教化，三纲正，九畴叙，百姓大和，万物咸若。”（《易通·乐上》）这就是说，古代圣人王天下，修明德教化，三纲得正，九畴得叙，民无不和，万物无不顺。古代之所以有这样的“礼义之邦”，首先是由于“圣王制礼法”的缘故。何谓“礼”也？周敦颐说：“礼，理也……阴阳理而后和。君君臣臣，父父子子，兄兄弟弟，夫夫妇妇，万物各得其理然后和。”（《易通·礼乐》）他认为，君要像一个君，臣要像一个臣，父要像一个父，子要像一个子，夫要像一个夫，妇要像一个妇；人伦之间，各得其理，各安其分，各尽其道，各循其序，这样各人处在各人自己相应的位置上不越礼犯分，就能保持社会的“大和”，社会风气就会好起来。否则，是很难扭转社会风气的。

针对社会上到处流行“妖淫愁怨”的所谓“新声”（新音乐），而这种“新声”，“导欲增悲”，使人纵欲肆情而“不能自止”，助长了社会上“轻生败伦”风气的情况，周敦颐主张“复古礼”的同时，必须“变今乐”。他叹息说：“呜呼！乐者，古以平心，今以助欲；古以宣化，今以长怨。”（《易通·乐上》）他认为“变今乐”对扭转社会风气关系重大，坚决反对靡靡之音败坏社会风气，强调要制作有益于身心健康、陶冶人们情操的“乐声”。由于他这种“复古礼、变今乐”的强烈呼吁，其弟子二程续之，后学朱子

继之，因而宋学精神大放异彩，他开创的宋理学——新儒学（Neo Confucian，不是 New Confucian）在宋明时期对恢复中华礼义之邦起了不可估量的作用。

三、《周易程传》——理学的奠基之作

《周易程传》的作者是“二程”之一的“小程”——程颐（1033—1107年），字正叔，学者称其为伊川先生（见图10-4），河南洛阳人。二程之学称为“洛学”。

程颐和他的哥哥“大程”——程颢（1032—1085年），少年时代曾受学于周敦颐，程颢（见图10-5）曾回忆说：“昔受于周茂叔，每令寻颜子仲尼乐处，所乐何事。”（《二程集》）因此二程对理学探求先儒圣贤乐处所下的功夫实出自周敦颐的教诲开化。从道统的意义上说，从周敦颐到二程是一脉相承的，尽管学理上各有千秋。如果说周敦颐是理学的开山人物，那么二程则可以说是理学的奠基人物。而作为集奠基人思想之大成的代表作《周易程传》则全方位地展示了理学的风采。



图10-4 程颐



图10-5 程颢

（一）暮年问世的易学雄文

《周易程传》问世于程颐暮年。据朱熹所撰程颐《年谱》记载：“元符二年正月《易传》成而序之。”元符二年为公元1099年，程颐67岁。书写成后，程颐并未将书示人，一直过了7年，因卧床不起才开始传授给尹焞和张绎，这时他已是74岁高龄的老人了，一年后便离开了人间。其弟子尹焞对《周易程传》评价很高。他说：“先生践履尽《易》，其作《传》只是因而写成”，“先生平生用意，惟在《易传》，求先生之学者，观此足矣。”确实，《周易程传》为程颐研《易》一生的心血结晶，是其历经忧患、饱受磨难之杰作。如果从其14岁受业于周敦颐学《易》算起，到其去世，其研《易》有60年时间，真可谓是“践履尽《易》”了。

程颐自己也很看重这部著作。他在为该著作作序中说：“前儒失意以传言，后学诵言而忘味。自秦而下，盖无传矣。予生千载之后，悼斯文之湮晦，将俾后人沿流而求源，此传所以作也。”（《周易程传·序》）他又说：“某于《易传》，今却已自成书，但逐旋修改，期以七十，其书可出。韩退之称聪明不及于前时，道德日负于初心，然某于《易传》，后来所改者无几，不知如何？故且更期之以十年之功，看如何？”（《程氏遗书》卷十七）自视甚高。据《外书》卷十二记载《周易程传》的写作是很严谨的：“门弟子请问《周易》事，虽有一字之疑，伊川必再三喻之，盖其潜心甚久，未尝容易下一字也。”这是因为程颐内心是把这部著作当作自己思想的代表作来写作的。

后世君王也十分欣赏此书。清高宗皇帝亲笔为《宋版周易程传》题诗云：“卜筮书违秦火殃，大程平正传言常。周张朱介三贤卓，凶悔吝中一吉当。开物无为自成务，仰阴有道在扶阳。幽明通以性命顺，内圣由来是外王。”（《钦定四库全书·经部·伊川

易传》)认为这是一本“内圣”贯通“外王”之作。这是很高明的评论。确实程颐的理学就是通过阐明易学的“幽明”大义,把儒家的内圣外王之道加以弘扬的一种“性命”之学。这种通过打通“幽明”、理顺“性命”,开出“内圣外王”治世药方的学术理路,与范仲淹、周敦颐的理学探索是一致的。当时宋王朝内有激烈的党争,且弥漫着“西湖歌舞几时休”的不良社会风气,外有强敌临境,呈现出一派苟安残败的气象。程颐对此是感受很深的,他经历仁宗、英宗、神宗、哲宗、徽宗五朝,深感理想与现实的严重相悖,迫使他通过《周易程传》的写作,探索出一条改革时弊、振兴儒学的新路来。因此《周易程传》也就成了理学奠基的经典著作。

(二) 对立统一的易学要义

《周易程传》四卷洋洋 15 万余言,但其易学要义在于其阴阳对立统一哲学的全面阐明,有丰富的辩证法思想。他说:“消长相因天之理也。”(《周易程传·复》)一语道破了他的“天理”之学就是“消长相因”的对立统一哲学。所谓“理必有对待,生生之本也。有上必有下,有此必有彼,有质则有文。一不独立,二则为文。非知道者,孰能识之?”(《周易程传·贲》)便是这个哲学建构的大旨所在。对立统一律见之于宇宙万物、作用于社会人生。程颐通过对立统一律的演说,揭示了天地、人生的一系列哲理。下面分“宇宙的对立统一”、“社会的对立统一”、“家庭的对立统一”三部分阐述其易学要义。

1. 宇宙的对立统一

程颐认为,宇宙万物都不能孤立地存在。他说:“盖天下无不二者,一与二相对立,生生之本也。一阴一阳,岂可三也。”(《周易程传·损》)天下万物都是对立统一的关系。万物都是相

互对立而又相互依存的。这种关系也就是“阴阳”对立统一的关系。他说：“阴阳，对立之物，谓之初也。”（《周易程传·鼎》）无论是阳还是阴，只要失去了一方，也就失去了另一方，因而就不可能产生宇宙万物。阴阳对立面是相辅相成的统一体，它是衍生万物的根本，任何事物的存在与发展都由它决定，故称之为“初”，也即是“生生之本”。他说：“天地阴阳之气，相交而和，则万物生成”（《周易程传·泰》），而“天地之气不交则万物无生成之理”（《周易程传·否》），阴阳的对立统一推动了宇宙万物的生成、发展和变化。而这种变化是有规律的。他说：“物理如循环，在下者必升，居上者必降……阳降于下，头复于上，阴升于上，必复于下，屈伸往来之常理也。”（《周易程传·泰》）又说：“有始则必有终，既终则必有始，天之道也。圣人知终始之道，故能原始而究其所以然。”（《周易程传·蛊》）宇宙变化的规律是可以把握的，“圣人知终始之道”，肯定了人们掌握自然规律不仅可能而且可以，这是对不可知论的挑战。从宇宙万物存在的对立统一规律的认识出发，程颐又进一步揭示了社会各界的对立统一规律。

2. 社会的对立统一

程颐认为“天地长久之道，天下常久之理”（《周易程传·恒》），社会规律与宇宙规律即“理”与“道”是一致的，因此社会也存在对立统一。

首先，社会存在“尊卑之位”，所以要遵守社会秩序。他说：“天尊地卑，尊卑之位定，而乾坤之义明矣。高卑既别，贵贱之位分矣。”（《周易程传·系辞》）既然社会地位有尊有卑、人的身份有贵有贱，社会要正常运转，就必须明白这种尊卑、贵贱既对立又统一的关系，严守社会等级秩序。这正是封建王朝统治的基础。

其次，君臣也是对立统一的关系，君为臣纲，是天经地义之道。他说：“阴，从阳也，待唱而后和……臣道亦然。君令臣行，劳于事者，臣之职也。”（《周易程传·坤》）君与臣这个阴阳对立

统一面，必须阴从阳、臣从君，君唱臣和，才是真正的“臣道”。他又说：“以臣于君言之，竭其忠诚，致其才力，乃显其比君之道也。”（《周易程传·比》）臣子只有对君王“竭其忠诚”，才是真正的“比君之道”，这种道理是必须明白的，而且也是不可改变的社会规律。

最后，君子与小人也是社会对立统一的关系。他说：“阴柔在内，阳刚在外，君子往居于外，小人来处于内，小人道长，君子道消之时也。”（《周易程传·否》）又说：“阳为君子，阴为小人，君子来处于内，小人往处于外，是君子得位，小人在下，天下之泰也。”（《周易程传·泰》）“君子”少，“小人”就多，而君子多，小人就少；“君子得位”天下就安泰，“小人道长”，那么君子就要受害，国家就不安宁了。程颐总结历史经验说：“自古君子得位，则天下之贤萃于朝廷，同志协力以成天下之泰；小人在位，则不肖者并进，然后其党胜而天下否矣。”（《周易程传·泰》）又说：“小人得志之时，君子居显荣之地，祸患必及其身，故宜晦处穷约也。”（《周易程传·否》）所以注意君子与小人之辨对治理国家是相当重要的。

3. 家庭的对立统一

程颐认为，男女夫妻组成的家庭也存在各种对立统一关系，他说：“一阴一阳之谓道。阴阳交感，男女配合，天地之常理也。归妹，女归于男也，故云天地之大义也。”（《周易程传·归妹》）又说：“天地万物之本，夫妇人伦之始”，“物之相感，莫如男女，而少复甚焉。……以至父子、夫妇、亲戚、朋友，皆情意相感，则和顺而亨通。”（《周易程传·咸》）由男女交合派生出来的父子、夫妇、亲戚、朋友等家庭社会关系都是对立统一的关系，这种关系是互相影响的，他们“情意相感”，贵在一个“情”字，是以感情、爱情、亲情为纽带的社会统一体。只有男女家庭“和顺”，各种社会关系才会“亨通”，因此处理好男女家庭关系对社会安定作

用重大，为此，程颐提出了他的治家之道。他说：“父子、兄弟、夫妇各得其道，则家道正矣。推一家之道，可以及天下，故家正则天下定矣。”（《周易程传·家人》）父与子、兄与弟，夫与妇都是对立统一关系，处理好这些关系在于“各得其道”，即父有父道、子有子道，兄有兄道、弟有弟道，夫有夫道、妇有妇道，不可乱来。程颐说：“治家者，治乎众人也。苟不闲之以法度，则人情流放，必至于有悔，失长幼之序，乱男女之别，伤恩义，害伦理，无所不至，能以法度闲之于始，则无是矣。”（《周易程传·家人》）因此要严守法度，明白长幼和男女之有别。程颐又说：“家人之道，必有所尊严而君长者，谓父母也。虽一家之小，无尊严则孝敬衰，无君长则法度废，有严君而后家道正，家者国之则。”（《周易程传·家人》）治家还必须树立父母尊严。程颐又说：“治家之道，以正身为本，故云反身之谓。”“正宗之本，在正其身，一言一动，不可易也。”（《周易程传·家人》）治家还必须注意家长的言传身教，家长的一言一行对子女影响很大，所以家长本身正，则家人正，这是很重要的“治家之道”，不可不察。

四、朱熹易学三书——理学易学的集大成

朱熹（1130—1200年），字元晦、仲晦，别号晦庵、晦翁、云谷老人、遁翁、沧州病叟、考亭、紫阳，徽州婺源（今属江西）人（见图10-6），长期居住在福建建阳，其学被称为“闽学”。宋宁宗嘉定二年（1209年）赐谥“文”，称“朱文公”。宋理宗宝庆三年（1227年）追封“信国公”，随后从祀孔子庙。他是中国历史上最著名的大思想家之一。他曾受学于福建“南剑三先生”之一的思想家李侗，为二程的四传弟子。他的理学和二程的理学一脉相承，后人称为“程朱理学”，是南宋后期、元、明、清诸朝的官方哲学，影响巨大。他的易学思想主要体现在号称“朱子易学三书”的

《太极图说通书解》、《易学启蒙》和《周易本义》之中。这三本著作都是易学史上的杰作，是集理学易学的集大成之作。

（一）《太极图说通书解》



图10-6 朱熹

《太极图说》和《通书》是理学开山祖师周敦颐的理学开创之作，由于周敦颐生前的地位不高，这些著作影响并不大，直到朱熹著《太极图说通书解》后，才产生了巨大的影响，确立了周敦颐的理学开山地位。所以要了解朱熹易学和理学，不能不了解《太极图说通书解》这本著作。

《太极图说通书解》全书分两大部分，即《太极图说解》和《通书解》，虽然《太极图说》全文只有 249 个字，《通书》全文只有 2832 个字，但朱熹却花了前后三十年的时间研读考订，才最后编定成书。这部著作虽然是朱熹借题发挥之作，其所解释的周敦颐思想并非原汁原味，但却是朱熹理学本体论的奠基之作，集中反映了朱熹的哲学思想。

首先，朱熹校定了《太极图》。周敦颐的《太极图说》是对其所作《太极图》的简短文字说明。《太极图》共分 5 个层次，大小 10 个单圆，上下左右 10 条连线，外加图题 26 个字。原来朱震《汉上易传》所载的周氏太极图（见图 10-7），第一个圆下标的文字是“阴静”，第二个圆下标的文字是“阳动”，朱熹认为“旧传图说，皆有谬误”（见朱熹《答胡广仲书》），而把朱震所见的《太极图》作了改动，主要是将图中名曰“阴静”的第一个圆改作“无极而太极”，将第二个圆改作“阴静、阳动”。朱熹说：“凡所

更改，皆有据依，非出于己意之私也。”（董榕编《周子大全》卷三）。朱熹按《太极图说》来“校定”《太极图》确实能自圆其说，使《太极图》与《太极图说》更加相吻合，所以并不是胡乱篡改。何况朱熹的“校定”也只是将图旁的注说文字“校定”而已，图像并未作大的改动（见图10-8）。清朝学者毛奇龄指责朱熹，认为朱震所见《太极图》才“最真”（《西河合集·太极图说遗议》），只是一家之说罢了，不能以此来否定朱熹“校定”《太极图》之功。不然，著名学者黄宗羲著《宋元学案》何以选取了朱熹“校定”过的《太极图》呢？这不就是对朱熹的“校定”表示赞同的态度吗？！所以，朱熹校定《太极图》确是有可取之处的。

再次，用二程思想解说《太极图说》、《通书》。朱熹认为：“《易》之为书，广大悉备，然语其至极，则此图尽之，其旨岂不深哉！抑尝闻之，程子昆弟之学于周子也。周子手是图以授之。程之言性与天道，多出于此。”（朱熹：《太极图说解》）把二程易学思想与周敦颐易学思想看作是一脉相承的。由于周敦颐的著述言辞过简，难于把握，所以

朱熹根据二程与周敦颐有师生关系之缘故，用二程思想对周敦颐的著述作了解说。程颐在《周易程传》中开创了以“理”说易之先河，朱熹对此十分推崇，他将“太极”解释为“理”，认为是宇宙之本体，这就为程朱理学找到了哲学本体论之根基，使理学的哲学思辨达到了一个足以跟佛、老抗衡的高度。

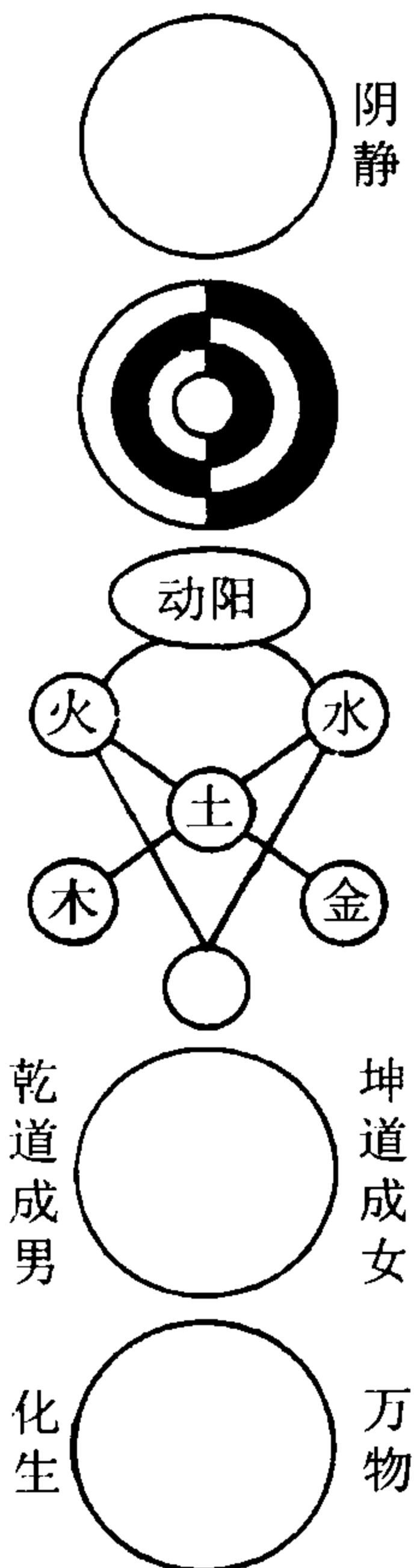


图10-7 《汉上易传》载周氏太极图

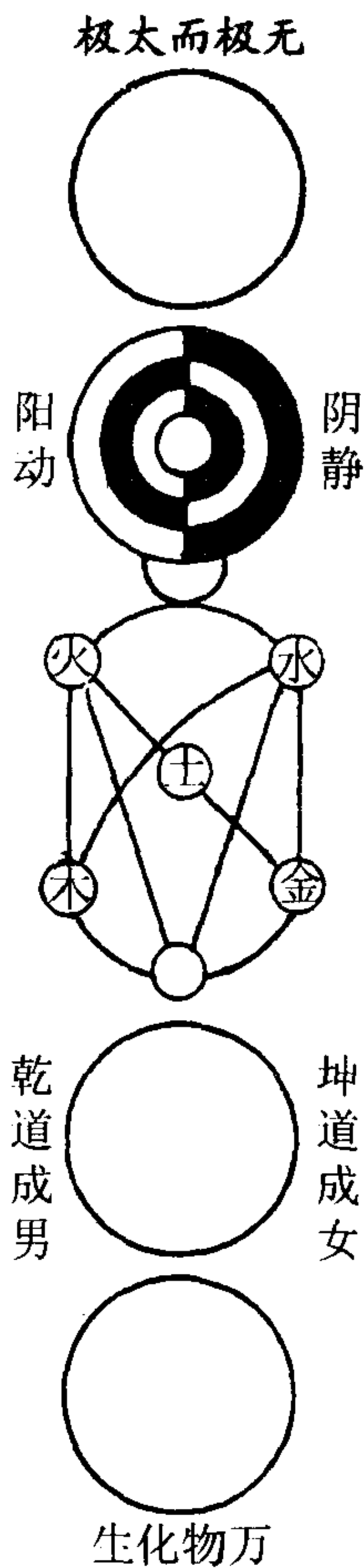


图10-8 朱熹校定的周氏太极图

其次，通过《太极图》的说解，体现了朱熹“易学三结构”的思想。通常认为易学有大部分即易经学和易传学，而朱熹首次将易图学纳入易学正宗，提出了易学三结构的思想体系，认为易图学、易经学和易传学是紧密不可分的三位一体结构，缺少其中的哪一样，都不是完整意义上的易学。朱熹根据这种“易学三结构”的思想，写作了《易学启蒙》和《周易本义》。

（二）《易学启蒙》

《易学启蒙》是朱熹与蔡元定合写的，当时朱熹已57岁了。《易学启蒙》原书分上下两卷，上卷包括《序》、《本图书》、《原卦画》和《明蓍策》，下卷包括《考变占》、《五赞》、《筮仪》和《蓍卦考误》等附录。书写成后，朱熹时有修改。现在流行的本子分成四卷，由《本河图第一》、《原卦画第二》、《明蓍策第三》和《考变占第四》组成。胡一桂在《易学启蒙翼传》中指出：“《启蒙》之为书也，《本河图》则揭‘天生神物’章，而《易》之本原正；《原卦画》则表‘易有太极’章而《易》之位列明；《明蓍策》则发明‘大衍’章，而挂扚

之法定；《考变占》则搏取左氏传以明断例，而吉凶趋避之见审。”这一见解是符合朱熹写作用意的。朱熹认为《易》本卜筮之书，要搞清卜筮的本来面目，必须明白筮法中的象数，所以《易学启蒙》看重“易图”，是因为易图中蕴涵着“象数”。他说：“在《河

图》、《洛书》，皆虚中之象也。”（《易学启蒙·原卦画》）所以朱熹首倡“易图学”为易学正宗之一，是有其深刻用意的。他在《启蒙·序》中说——

圣人观象以画卦，揲著以命爻，使天下后世人皆有以决嫌疑，定犹豫，而不迷于吉凶悔吝之涂，其功可谓盛矣。然其为卦也，自本而干，而干而支，其势若有所通，而自不能已。其为筮也，分合进退，纵横顺逆，亦无往而不相值焉。是岂圣人心思智虑之所得为也哉？特气数之自然，形于法象，见于《图》、《书》者，有以启于其心而假手焉耳。近世学者类喜谈《易》，而不察乎此。其专于文义者，既支离散漫，而无所根著；其涉于象数者，又皆牵合傅会，而或以为出于圣人心智思虑之所为也。

这段话把“象”（象数）提高到圣人据以画卦的高度，批评了“近世”学《易》者无所根据谈义理、牵强附会谈象数的学风，明确肯定“形于法象，见于《图》、《书》”才是“圣人心思智虑之所得”，所以要弄懂易学不能不懂筮法中的象数，这样才找到了易之“本义”。为此，朱熹又写作了《周易本义》这本全面展示其易学风采的巨著。

（三）《周易本义》

《周易本义》是朱熹对《周易》经传所作的注释（见图 10-9）。实际上朱熹早就想为《周易》经、传全面作注，他于淳熙二年（1175 年）就开始起草《易传》，两年后便完成了这本《周易本义》的前身——《易传》，便很快刊刻于世。但淳熙八年（1181 年）5 月吕祖谦订正编出《古周易》12 卷（分上下经 2 卷、十翼 10 卷）后，朱熹马上改从吕氏古易，并改其《易传》为《本义》，重新作注，淳熙十五年（1188 年）“已略具备”，至庆元年间才最

本义》原有，他把九图与《易学启蒙》有关易图作了比较，发现改变名称或另作新说者，有《伏羲八卦次序》、《伏羲六十四卦次序》、《卦变》三图。特别是《卦变图》与《易学启蒙》很不一致。王懋竑说：“《卦变图》，《启蒙》详之。盖一卦可变为六十四卦。《象传》卦变，偶举十九卦以为说尔。今图卦变皆自《复》、《姤》、《临》、《遁》等十二辟卦而来。以《本义》考之，惟《讼》、《晋》二卦为合，余十七卦则皆不合。其为谬妄，尤为显然，必非朱子之旧，明矣。”（《白田草堂存稿·易本义九图论》）

我们认为，用《易学启蒙》和《周易本义》二书作比较，论证《易图》九幅非朱熹所作，证据是不充分的。实际上，《易学启蒙》是蔡元定写的初稿，后来朱熹亦时有修改，写作《周易本义》时亦是反复修改，因此早于《周易本义》问世的《易学启蒙》其图式，到《周易本义》定稿时有所修订是合情合理的，而且从《周易本义》所注严格区分上古伏羲之易（包括天地自然之易）、中古文王周公之易、近古孔子之易来看，《易图》九幅突出这种区分也是相当明显的；至于《卦变图》，《周易本义》与《易学启蒙》之不同，只是讲不同卦变的某种图示，实质一致。其侧重面不同，也正好反映出卦变的复杂性和多样性。此外以朱熹理学后来的“官学”地位，一般人是不敢妄加造假的，且现在可查到的明刻本《周易本义十二卷易图一卷五赞一卷》，清康熙内府刻本《周易本义十二卷易图一卷五赞一卷筮仪一卷》，清康熙五十年曹寅刻本《周易本义十二卷易图一卷五赞一卷筮仪一卷》，文渊阁《四库全书》本《原本周易本义》都有《易图》九幅（一卷），明确肯定《易图》九幅为朱熹所作，从南宋末、元、明、清诸代以来，许多大学者和考据家都不敢轻易怀疑朱熹《易图》的真实性，个中道理很明白，因为《易图》为明象数和卜筮而设的思想与朱子《周易本义》的立论意旨是一致的。

朱熹《周易本义》立论的出发点正如《易图》九幅所附文字

说的“有伏羲之易，有文王周公之易，有孔子之易”，他就是要通过严格区分这不同之易，来寻找《周易》的“本义”所在。

朱熹认为，《周易》的卦画是伏羲之易，卦爻辞是文王周公之易，十翼是孔子之易，这三种易各有不同，但都体现了“教人卜筮而可以开物成务之精意”（《周易本义·上经乾》）。由此，在注释中朱熹注意突出卦画、卦爻辞、十翼三者之间的差别，从而揭示出《易》原是卜筮之书的本义来。

《周易本义》虽以卜筮为本义，但目的还是明理。他对程颐《易传》以“理”解易的学风是十分推崇的，他曾说过：“程先生说易，得其理则象数在其中，固是如此。”（《文集·答郑子上》）他注《系辞》“易有太极”说：“一每生二，自然之理也。易者，阴阳之变。太极者，其理也。两仪者，始为一画而分阴阳。四象者，次为二画以分太少。八卦者，次为三画而三才之象始备。此数言者，实圣人作《易》自然之次第，有不假丝毫智力而成者。画卦揲蓍，其序皆然。”这里明确提出以太极为理，且太极之理自身蕴涵了两仪、四象、八卦，这种解说必然导致以理为最高范畴来演说天地万物由来及其存在的根据的理学本体论，这与其《太极图说通书解》显然是一致的。

因此，朱熹通过其易学三书的说解，集理学易学之大成，完成了理学的本体论体系建构。其标志着程朱理学的完全成熟，是无可置疑的。

（四）七百年不动摇的官学

程朱理学，从周敦颐、二程，到朱熹，一步一步走向深入，形成了一个庞大的思想体系，成为封建社会后期用新的思辨哲学论证封建等级秩序、道德纲常和专制集权合理性的有效工具，因而取得了官学的地位。

朱熹病故后 12 年，宋宁宗嘉定五年（1212 年），朝廷将朱熹的《论语集注》和《孟子集注》列入官学；宋理宗宝庆三年（1227 年）将《四书集注》列入官学；宋宁宗嘉定十三年（1220 年）周敦颐被赐谥元公，《太极图说》、《通书》列入官学；宋理宗淳祐元年（1241 年）周敦颐、张载、二程、朱熹五人从祀孔子庙，他们的主要理学著作都被列为官学，其中包括朱熹的《太极图说通书解》、《周易本义》、程颐的《周易程传》等易学著作。

蒙元时代，程朱理学仍受到官学待遇，成为统治者的思想工具，客观上促进了中华民族的融合。明代尽管有王阳明心学的崛起，但是程朱理学依旧占据了“正学”地位。到了明清时代，更是将程朱理学推到“以理杀人”的疯狂地步，成为统治者钳制各界人士的得力工具，因而“五四”新文化运动的勇士们给了它一顶“吃人理学”的帽子，这是完全可以理解的。理学一旦成为官学，发展到至高无上的教条，它的生命力就枯萎了，这种理论在历史长河中的堕落现象，值得我们深入地反思和加以理性地审视。

第十一章 王夫之的以史解《易》

王夫之(1619—1692年),明清之际思想家、哲学家、史评家。字而农,号姜斋,湖南衡阳人。因晚年居衡阳之石船山,故世称船山先生(见图11-1)。清兵南下,曾举兵抗清,失败后至广东肇庆,效力南明王朝。南明灭亡,从广西桂林潜回湖南,隐伏于湘、西山区(“湘”指湖南、“西”指广西,指湖南衡阳与广西桂林的瑶家山区,具体指湘桂之间的云台山、邵阳耶姜山、衡阳石船山等地),刻苦著作四十年,有《船山全书》传世。王夫之一生著作甚多,号称百余种。今本《船山全书》收《周易内传》以下七十种,三百五十八卷,千余万字。

王夫之学识渊博,对中国传统学术思想作过全面深入的研究,于哲学、史学、文学诸多领域有自己的独到见解。其于《易》学更有他独特的研究方法。王夫之《易》学的最大特点

是继儒家传统以史解《易》，从精微博大的《易》理中探究人事之所以兴衰，以人事之兴衰验证《易》理的精微博大。王夫之认为，天下万物都有它自身存在和发展的规律，任何事物的存在和发展必须遵循这一规律而不可违抗，“顺之则昌，逆之则亡”，这个可验而不可见、可循而不可违的规律就是博大精微的《易》理。王夫之解释《易》的基本含义说：“文王乃本伏羲之画，体三才之道，推性命之原，极物理人事之变，以明得失吉凶之故，而《易》作焉。”（《周易内传》卷一）“三才之道”指的是三画成卦的结构，“推性命之原”是说《易》的功用，“极物理人事之变，明得失吉凶之故”，就是事物本身的规律所在，得之则吉，失之则凶。

王夫之认为，无论物理人事，吉凶得失是一致的，“失则相易而得，得则相易而失”（同上。本章所引王夫之语，凡未注明出处者，均引自《周易内传》）。基于这一观点，所以王夫之特别注重于引史解《易》。所著《周易内传》，征引史实多达一百二十六处。所引大体可分古圣先贤事迹、历代兴亡教训、大臣进退吉凶、志士仁人行事以及学人修养得失五类。征引最多的是前三类，其中古圣先贤三十九人次，兴亡教训六十九人次，进退吉凶五十九人次。



图11-1 王夫之

王夫之征引史实解释卦爻，虽然也注重象数分析，但分析的目的不是由此推断出吉凶祸福，而是用以解剖征引的史实以说明何以会有此吉凶祸福。这样通过《易》理的深刻阐发，加上对史实的精当评点，使人从生动具体的事实中受到教益。故王夫之的易学实际上是合象数、义理于史实而以总结历史经验教训，指导人们行止为目的的“实用易学”。

一、引古圣先王事迹

（一）“见龙在田”

“见龙在田”是《乾卦》九二爻辞，原文是“九二，见龙在田，利见大人。”“九二”指的是《乾卦》的第二爻。因为是阳爻，曰九；位居第二，故叫九二。二居下卦（内卦）之中，与上卦（外卦）居中的五相呼应，都是显位。故王夫之解释说：“二、五居中，皆为君位之定，圣道之成，非占者所敢当，则告以龙之‘见’，而占者所利见也。”

二、五是君位，寻常人是担当不起的，不过如若占着这个卦，如要晋见什么人，还是吉利的。接着征引史实进行解释：“伊尹受汤之币聘，颜子承夫子之善诱，其此象与！”

根据孟子的说法，“伊尹耕于有莘之野而乐尧舜之道”，因为汤三次派人以币聘请，才出山为汤辅政。颜子即颜渊，孔子最得意的门徒，后世尊为“亚圣”。王夫之为什么要引“伊尹受汤之币聘，颜子承夫子之善诱”来说明“九二”爻象呢？因为“二、五居中，皆君位之定，圣道之成”，非一般可比，按照爻辞的说法，求见的是“龙”，要见的是“大人”，然后才利。也就是说求见的如果不是龙，不一定利；要见的不是大人，也不一定利。只有像伊尹见汤，以贤臣见圣君；像颜渊见孔子，以贤徒见圣师，这才是利。但这样的情况毕竟不多，于是降格一等，接着说：“而时有大人，愚贱皆利，戴以承其德施，亦通焉。”意思是说，至少这要见的确乎是当时有德行的“大人”，然后才利。这就告诉人们，求什么人，晋谒什么人，要看自己和对方的具体条件。如果对方确

实是位“大人”，有帮助自己的条件和意愿，而自己又确有接受这种帮助的理由，这样当然“利”。如果自己的条件和理由不充足，至少所求的人要是肯帮助而又能帮助别人的人，这样才“利”，否则就不利。这样又看自己条件，又看对方行情，从爻象、爻辞看，这是《易》理，但同时又是事理，也是情理。

（二）“首出庶物，万国咸宁”

“首出庶物，万国咸宁”是《乾卦·彖辞》最后一句，是针对用九爻辞“见群龙无首吉”的反王朝思想而发的。王夫之没把它直接看成反王朝思想，但在他的解释中间接将王权作了否定：“唯《乾》言圣人之上治，尧、舜而下，莫敢当焉。”王夫之认为，“首出庶物，万国咸宁”所描写的圣人的至治，是尧、舜时代的盛况，而尧、舜以下无人敢当。那么这究竟是怎样一种情况呢？王夫之解释说——

此则言圣人体《乾》之功用也。积纯阳之德，合一无间，无私之至，不息之诚，则所性之几发于不容己者，于人之所当知者而先知之，于人之所当觉者而先觉之。通其志，成其务，以建元后，父母之极。《乾》之元亨也，因而施之于天下，知无不明，处无不当，教养劝威，保合于中节之和，而天下皆蒙其利。不失其正，万国之咸宁，《乾》之利贞也。

根据王夫之的解释，“首出庶物，万国咸宁”的局面，就卦象而言，是“纯阳之德”，没有任何杂质。就人与人的关系而言，“合一无间”，相处以诚。就社会的组织和领导者而言，“无私之至”，一心为公。而且要至诚不息，于他人应当知道的，自己先知道；他人应当觉悟的，自己先觉悟，和群众心相通，事与共。就施政而言，知必明，处理必当，采取教养、劝戒等多种措施，保证社会处于最为协调的中和状态，使天下所有人都能得到好处，而

能各居其正。这就叫“万国咸宁”。“合一无间”，彼此间自然没有欺压，没有掠夺，而是和睦相处。“无私之至”，当然没有任何特殊，没有王位，没有王宫，没有王权，而是以庶民的身份为庶民尽义务，这就是尧、舜时代，（见图 11-2，本章插图选自《上下五千年》）是尧、舜后任何朝代所不可企及、不可同日而语的时代，也就是“首出庶物，万国咸宁”的时代。

（三）“无妄，往吉”

“无妄，往吉”，是《周易·无妄》的初九爻辞，全文是“初九：无妄，往吉。”什么叫“无妄”？王夫之解释说：“无妄云者，疑于妄而言其无妄也。若非有妄，则不言无妄矣。”妄者乱也，无妄即没有乱子。既然没有乱子又何必还要说“无妄”呢？所以王夫之解释说“疑于妄而言其无妄也，若非有妄则不言无妄矣。”就是说怀疑有乱子，或者可能出乱子，而不是说完全没有乱子。在这种两可之间，并无绝对把握的情况下，是往还是不往，是干还是不干呢？初九爻辞说：“无妄，往吉。”它是鼓励大胆前往，大胆施行的。王夫之引古圣先贤事迹解释说——

往吉者，以其无妄而往也。初九承天之命，以其元亨利贞之德信诸心者，动而大有为，立非常之功，如伊尹之放太甲，孔子以匹夫作《春秋》，行天子之事，则先天而天弗违，往斯吉矣。

行大事必有风险，没有风险便成不了大事，关键在于自己的德行、本身的条件。如果自己于心光明正大，于力行之有余，尽管放手去做，就像伊尹放逐太甲，以臣逐君，孔子作《春秋》，以普通百姓评论天子、诸侯得失，以成空前之功。如果当年伊尹、孔子没有那种目无王侯的气魄，不畏舆论的指责，敢冒天下之大不韪，则世无伊尹的勋功，也就没有使乱臣贼子惧怕的《春秋》。那

么，伊尹为什么要放逐太甲，又是怎样放逐太甲的呢？

伊尹是辅佐成汤打败夏桀，取得政权最大的功臣，成汤得了天下，以伊尹为相，汤死，伊尹辅佐幼主，主持朝政。《史记·殷本纪》记载说——

汤崩，太子太丁未立而卒，于是乃立太丁之弟外丙，是为帝外丙。帝外丙即位三年，崩，立外丙之弟中壬，是为帝中壬。帝中壬立四年，崩，伊尹乃立太丁之子太甲。太甲，成汤嫡长孙也，是为帝太甲。帝太甲元年，伊尹作《伊训》，作《肆命》，作《徂后》。帝太甲既立三年，不明，暴虐，不遵汤法，乱德，于是伊尹放之于桐宫。三年，伊尹摄行政当国，以朝诸侯。帝太甲居桐宫三年，悔过自责，反善，于是伊尹乃迎帝太甲而授之政。帝太甲修德，诸侯咸归殷，百姓以宁。伊尹嘉之，乃作《太甲训》三篇，褒帝太甲，称太宗。

原来成汤的儿子们一个个都短命，长子太丁未立而卒，次子外丙在位三年而卒，三子中壬在位四年又卒。最后立了成汤的长孙，也就是太丁之子太甲。这太甲大概是个不怎么循规蹈矩的小青年，故太甲一接位，伊尹便作《伊训》等文诰，以资教诲。《伊训》历述了夏朝何以败、商朝何以兴的道理，教训太甲，“立爱惟亲，立敬惟长。始于家邦，终于四海。”“居上要明，居下想忠。与人不求备，检身若不及。”但太甲不听教诲，在位三年，不遵成汤法典，见事不明，为人暴虐，诸事乱来。伊尹见太甲不成气候，将他放逐桐宫，自己执政。

太甲在桐宫过了三年监禁生活，翻然改悔，他有名的话是“天作孽，犹可违；自作孽，不可活。”于是伊尹将太甲接回都城，授之以政，自己仍然作宰相，悉心辅佐。太甲从此表现很好，伊尹鼓励他，作《太甲训》三篇，歌颂他的功德。尊太甲为太宗。两人合作默契，直至太甲去世。

伊尹是中国历史上最为出色的宰相，也是儒家最为推崇的人

臣典范，成汤在世全心全意辅佐成汤（见图 11-3），成汤去世全心全意辅佐他们的儿孙。成汤儿孙不肖，诚心诚意开导教悔，直至放逐监禁；一旦悔悟，即时还政，又全心全意地做他的辅宰。这里最为惊人之举是毅然将太甲废黜监禁。为了稳定大局，毅然自己取代。这废黜帝王，自己取代，是多么惊天动地的举动，要冒多大的风险，但伊尹毫不在乎，义无反顾。太甲一旦改悔，立即归还政权，毫不犹豫，这又该要有多大的度量！伊尹因为自己对成汤高度负责的德行和信心，才敢于冒这样的风险；也正因为冒了这样的风险，才能成就为他人难以企及的伟业。这就叫“无妄，往吉”。



图11-2 尧舜时代



图11-3 伊尹辅佐成汤

（四）“不可涉大川”

“不可涉大川”是《周易·颐卦》六五爻辞的最后一句，全文是“六五：拂经，居贞吉，不可涉大川。”拂者违也，有违反之意。经者常也，正常的意思。全句的意思是：虽然形势很好，也不能按常规办事，必须停止前进，不能过河。既然形势很好，又必须停止前进，所以违反常规叫“拂经”。那么，是什么原因必须停止前进，不能过河呢？王夫之解释说——

六五不与二应，拂上养下之常经而比于上九，以成止体，以之处常得正而吉。然不厌小人之欲，则缓急无与效力；以之涉险，危矣哉。武王伐殷散钜桥之粟，汉高推食解衣而韩信效死，饮食之于人，大矣。勿以己之居贞而强人同己，君子达人情，而天下无险阻矣。

王夫之的解释前几句是就卦象而言的，由卦象参之人事，之所以能进不进，是因为有些事情需要腾出时间办理。具体来说，群众发动不起来，得不到多数的支持，事业就没有希望，而发动群众最关键的问题是关心群众的生活，于是举出了武王伐纣散钜桥之粟的历史事实。

其实武王伐纣还不只是散钜桥之粟的问题，他一面发动群众，一面耐心等待时机。《史记·殷本纪》记载说——

西伯（文王）既卒，周武王之东伐，至盟津（在今河南孟县西南黄河上），诸侯叛殷会周者八百。诸侯皆曰纣可伐矣，武王曰：“尔未知天命”。乃复归。纣愈淫乱不止。微子数谏不听，乃与大师、少师谋，遂去。比干曰：“为人臣者，不得不以死争。”乃强谏纣。纣怒曰：“吾闻圣人心有七窍。”剖比干，观其心。箕子惧，乃佯（佯）狂为奴，纣又囚之。殷之大师、少师乃持其祭乐器奔周，周武王于是遂率诸侯伐纣。

周武王会八百诸侯于盟津，可谓声势大，形势好，但并未过河，解散了队伍，目的是要等待纣王内部进一步分化，直至微子去，比干死，箕子为囚，然后进兵，一举灭商。加上钜桥散粟，便完整地体现了“拂经，居贞吉，不可涉大川”的《易》理。

（五）“观其自养”

“观其自养”是《颐卦·彖辞》中的一句，全文是：“彖曰：颐贞吉，养正则吉也。观颐，观其所养也。自求口实，观其自养也。天地养万物，圣人养贤以及万民，颐之时大矣哉。”全文是对《颐卦·卦辞》“贞吉，观颐，自求口实”的解释。“颐”即下巴，人吃东西时下巴必动，所以“观颐”和看别人吃东西有关，而“自求口实”则是完全关于自己的吃喝问题了。王夫之解释《彖辞》的“自求口实，观其自养也”一句说——

君子谋道不谋食，非求口实者。然养资于天下之物，岂有不求而自至者哉？求之有道，则谋食即谋道矣。自其小者而言之，如《乡党》、《内则》所记，烹割调和之皆有则，不以取一时之便而伤生，即不使不醇不适之物暴其气，而使沉溺粗悍以乱其性，则虽小而实大。自其大者而言之，九州之贡，可供玉食，而簞食豆羹乞人不屑，故伯夷、叔齐饿于首阳而孔子疏食饮水，乐在其中；禹疏仪狄而为百世师，桓公亲易牙而国内乱。所系者大而必慎之于微，审察观度，贞不贞，吉不吉，于斯辨矣。

王夫之的解释拉得较长，从君子谋食的原则说起，说到什么样的东西该吃，什么样的东西不该吃。吃东西虽然是件小事，但关系重大，关系到身体的健康，关系到名誉的清白，也关系到国家的兴亡，并各举了实例。

东西是不可胡乱吃的，《论语·乡党》、《礼记·内则》记得十

分清楚。《论语·乡党》记孔子的饮食原则说：“食不厌精，脍不厌细。食馐而渴、鱼馁而肉败不食。色恶不食，臭恶不食，失饪不食，不时不食，割不正不食，不得其酱不食。肉虽多，不使胜食气，惟酒无量，不及乱。沽酒市脯不食，不撤姜食，不多食。祭于公，不宿肉。祭肉不出三日，出三日不食之矣。”孔子的这些讲究，不是讲排场、摆阔气，而是“不以取一时之便而伤生，即不使不醇不适之物暴其气，而使沉溺粗悍以乱其性”，是养生的必要，也是养性的必要。

养生是为了健康的活着，养性是为了活着有一个健康的思想、崇高的精神境界。但为了养性的需要，有时可以放弃养生，这就是后世的绝食，它的先行者便是伯夷、叔齐。《史记·伯夷列传》记载说——

伯夷、叔齐，孤竹君之二子也。父欲立叔齐，及父卒，叔齐让伯夷。伯夷曰：“父命也。”遂逃去。叔齐亦不肯立而逃之，国人立其中子。于是伯夷、叔齐闻西伯昌善养老，盍往归焉。及至，西伯卒，武王载木主，号为文王，东伐纣。伯夷、叔齐叩马而谏曰：“父死不葬，爰及干戈，可谓孝乎？以臣弑君，可谓仁乎？”左右欲兵之，太公曰：“此义人也。”扶而去之。武王已平殷乱，天下宗周，而伯夷、叔齐耻之，义不食周粟，隐于首阳山，采薇而食之。及饿且死，作歌。其辞曰：“登彼西山兮，采其薇矣！以暴易暴兮，不知其非矣。神农、虞、夏忽焉没兮，我安适归矣。于嗟徂兮，命之衰矣！”遂饿死于首阳山。

伯夷、叔齐是两位难得的义士，一个怕违父命，一个不愿违背立嗣以长的原则，都不愿做孤竹国的国君，于是相继出走。因向往周文王的仁义，前往投奔，不巧遇上文王去世，武王载着父亲的神主，打着文王的旗号，兴兵伐纣。伯夷、叔齐以为不可，叩马劝谏，武王不听。武王平殷，天下宗周，伯夷、叔齐以为肮脏，

毅然不吃周朝的粮食，直至饿死。这是一个为了养性而放弃养生的典型事例。

不吃东西自然会丧身，但乱吃东西不仅可以丧身，而且可以丧国亡家。比如酒，许多人的身家性命，以致国家政权，都因它毁掉。而夏禹有先见之明，知道酒的为害，拒不饮用，而且因此疏远了会酿酒的仪狄，并警告世人不要喝酒。《战国策·魏策二》记载说——

昔者，帝女（禹）令仪狄作酒而美，进之禹，禹饮而甘之，遂疏仪狄，绝旨酒。曰：“后世必有以酒亡其国者。”

帝禹的预见果然不错，后世不仅有因酒误国的，更有因吃误国的。称霸一时的齐桓公就是一例。桓公有个近臣叫易牙，最会调味作羹，又善于奉承，最讨桓公欢喜。管仲为相，以易牙奸妄，必将败事，将他驱逐出宫。临死，交代桓公，千万不可召回易牙。但桓公念念不忘易牙的烹调，还是召回了易牙，结果造成内乱，几至亡国。

（六）“遁之时义大矣哉”

“遁之时义大矣哉”是《遁卦·彖辞》的最后一句，它的全文是“彖曰：‘遁亨’，遁而亨也。刚当位而应，与时行也。小利贞，浸而长也，遁之时义大矣哉。”遁，逃走，推之人事，有隐居的意思，古代读书人崇尚清高，动不动隐居不仕。《遁卦》卦义认为，遁是好的，亨，但要看什么情况，如果是“刚”当位，应该“与时而行”，而不当“遁”。因为“遁”有个因时而异的问题，所以说“遁之时义大矣哉”。怎么区别是该“遁”和不该“遁”呢？王夫之举例解释说——

遁非其时，则巢、许之逃尧、舜，严光、周党之亢光武也。非其义，则君臣道废，而徒以全躯保妻子为幸，孟子所

谓小丈夫。非精义乘时者，无由以亨。

巢、许即巢文、许由，相传是尧时的隐士。巢父因巢居树上而得名。巢父有德行，尧要把帝位让给他，他拒绝接受。尧又想让给许由，许由也不受。

严光，东汉初年会稽余杭人，是光武帝刘秀的同学。刘秀做了皇帝，他改名隐居，表示不与刘秀合作。周党也是同类型人物。

文人隐居以抗议某些统治者的反动统治，本来是有进步意义的，但尧是古代社会中最为昌明的时代，在这个时候隐居，就不合时宜了。至于严光、周党，眼看刘秀进行的正义事业需要人才支持而袖手旁观，全是出于保身家性命的个人考虑，所以称之为小丈夫。因此，“遁”是需要精审其含义和深入考虑当时具体情况的，所以说“非精义乘时者，无由以亨”。

（七）“初登于天，后入于地”

“初登于天，后入于地”是《周易·明夷》的上六爻辞。什么叫“初登于天，后入于地”呢？《象传》解释说：“初登于天，照四国也；后入于地，失则也。”原来说的是起初和以后的强烈反差。王夫之解释说——

四国，四方之国。照，明德被之也。昏暗丧亡，仅云失则者，道二，仁与不仁而已矣。失尧、舜之则，则为桀、纣也。爻辞专象商、周兴丧之事，盖周公因文王艰贞之德而推言之，以见周之革商，乃阴阳理数之自然，而非武王之弑命，且以垂戒后世，为意深切。玩其辞以谨其动，而天命人事昭然矣。

王夫之的解释着重说明了什么叫“照四国”和什么叫“失则”。“照四国”就是威德覆盖四方之国，而“失则”则是失去了尧舜为君之则。成汤革夏桀之命，一时光照四国，但到了纣王就

“入于地”了，于是又有了周的光照四国。其实夏朝在夏禹时也曾光照四国，而周到了周赧王也同样“入于地”。以此推之，任何朝代都有“照四国”之初，同样都有“入于地”之后。那么是什么原因导致“入于地”的呢？没有别的，因为“失则”，背离了尧舜为君的原则。所以说“垂戒后世，为意深切”。所谓“爻辞专象商、周兴衰之事”，其实只是用商、周作为兴衰的典型事例，而不是说只有商、周才有兴衰。正像《诗经》所说的：“靡不有初，鲜克有终。”作为一个政权，开始都是好的，因为如不相对地好便无法取代别人，“靡不有初，鲜克有终”是一切通过革命手段获得政权的共同规律，所不同的是存在时间的长短。这个历史的经验教训具有绝对的普遍意义，“玩其辞以谨其动”，对任何一个执政者都具有实践警策性。

（八）“困于酒食”

“困于酒食”是《周易·困卦》九二爻辞。《困卦》卦体是《坎》下《兑》上（䷮），九二陷在初六与六三之间，所以叫《困》。人的窘困有各种各样的原因，或因时运不济而潦倒，或因一时无钱而颠沛，但这里的困却另有原因，既非时运，又非钱财，而是“困于酒食”。酒食何以会困？不是多了吃不完，也不是少了不够吃，而是既不能吃、又不能不吃的两难之食。正如王夫之所解释说的“欲峻拒之而礼有所不可却，欲受之而固非刚中直道必伸之志。君子所遇之困，困此者也。”拒绝又失礼，接受又违背自己的心愿，最难处理的就是这种世故人情之困。所以说“君子所遇之困，困此者也”。这样的尴尬局面如何解决才好呢？王夫之树立了一个典范：“如孔子之于阳货，尚矣。”

阳货即鲁国大夫季桓子的家臣阳虎，是个“陪臣执国命”的典型。鲁国当时是季桓子专政，而阳虎竟将季桓子抓了起来，自

己一手控制鲁国朝政。因此原因，孔子很瞧不起他，不愿和他来往。而阳虎很想见孔子，更希望他能上门来，于是主动上门给孔子送去一头小猪。按照当时礼节，孔子必须上门拜谢。但孔子很是为难，不想去见阳虎。孔子想出一个对付的办法：打听到阳虎不在家的时候上门拜谢，这样既作了回拜，又避免与阳虎见面。可事有巧合，却在回家的路上遇见了阳虎。孔子不便回避，于是在路上站着听阳虎说话。阳虎劝孔子出来做事，不要怀其宝而迷其邦。孔子不作解释，只顺着阳虎的意思回答是或不是。《论语·阳货》记载说——

阳货欲见孔子，孔子不见，归孔子豚。孔子时其亡也而往拜之，遇诸途。谓孔子曰：“来！予与尔言。”曰：“怀其宝而迷其邦，可谓仁乎？”曰：“不可。”“好从事而亟失时，可谓知乎？”曰：“不可。”“日月逝矣，岁不我与。”孔子曰：“诺，吾将仕矣。”

后人评论说：“阳货之欲见孔子，虽其善意，然不过欲使助己为乱耳，故孔子不见者义也。其往拜者礼也，必时其亡而往者欲其称也。遇诸途而不避者，不终绝也；随问而对者，理之直也；对而不辨者，言之逊而亦无所诘也。”（见朱熹集注）因为孔子的各种处置都很得当，所以王夫之说“如孔子之于阳货，尚矣。”

（九）“其志不相得”

“其志不相得”是《革卦·彖辞》中的一句，原文是“彖曰：革，水火相息，二女同居，其志不相得，曰革。”什么叫“革”呢？《彖辞》解释说：水火不相容，二女同居而各有其志，就叫做“革”。但“革”在这里不是一般相矛盾、相冲突的问题，指的是社会革命，因为后面还有“天地革而四时成，汤、武革命，顺乎天而应乎人，革之时大已哉”的话。王夫之着重解释“不相得”三

字说——

不相得者，争也。争则有不两存之势，非但桀、纣之甚汤、武，逢、比欲存夏、殷，而伊吕欲亡之，亦不相得之甚矣。有道者胜焉，则革。

社会革命不仅是个人问题，以汤、武革命而言，成汤要革夏桀的命，武王要革殷纣的命，不仅是夏桀和成汤过不去，殷纣和武王过不去，同时，又有关龙逢等许多人帮助夏桀，比干等许多人帮助殷纣。同样的情况，汤、武也不是一个人起来革命，于是又有伊尹等许多人帮助成汤、吕尚等许多人帮助武王，所以，一场革命要牵涉到几个政治集团，甚至整个社会。不仅是个人之间的对立，而且是集团之间的对立，甚至是阶级的对立。斗争的结果会怎样呢？“有道者胜焉，则革。”就是说进步的力量取得了胜利，就叫革命；反之，进步的力量失败，就不叫革命，或叫革命失败。

关龙逢，夏代末年大臣，为人正直，夏桀暴虐荒淫，关龙逢多次直谏，被桀囚禁杀害。

吕尚，即姜太公，辅佐武王灭商，任太师，因功封于齐，是齐国的始祖。

（十）“君子豹变”

“君子豹变”是《周易·革卦》上六爻辞的第一句，原文是：“上六：君子豹变，小人革面，征凶，居贞吉。”

“豹变”和“虎变”是《革卦》爻辞的专门用语，分别用老虎和豹子身上花纹的明暗来形容“君子”审时度势的必要。老虎的花纹是鲜明的，而豹子的花纹是暗淡的，君子对待已经变化了的形势要有老虎花纹一样的鲜明态度表示支持，而不能像豹子花纹一样含糊暧昧。所以说“大人虎变，小人豹变”。意思是有见识、

识时务的人，旗帜鲜明地改变自己的态度，无见识、分不清是非的人才态度暧昧，甚至坚持原来的立场。上六爻辞说的情况恰好相反，“小人”已经“革面”，而“君子”还在“豹变”，所以“征凶，居贞吉”。就是说在这样情况下不能动，动则必凶。王夫之据以解释说——

若其在下之小人则已改面异向，而从虎变之大人，不可使复遵故国之典物矣。为君子者于此而不安于已废，欲有所行则凶，武庚之所以终殄；唯知时而自守其作宾之正，则微子之所以存商也。

为了说明这个问题，王夫之举了武庚和微子的事例。武庚，商纣王的儿子，名禄父。武王灭商，封禄父，率领殷商遗民居邶（今河南汤阴县东南北城镇）。为了监督武庚，又于周围置三国，分派自己的弟弟管叔、蔡叔、霍叔管辖，号称“三监”。武王死，太子诵年幼，周公摄政当国。蔡叔、管叔等人怀疑周公有私，恰好武庚不服，联合“三监”反周。于是周公东征，平息叛乱，诛杀武庚和管叔，流放蔡叔。

微子，名开，纣王的庶兄，是个很明智、识时务的人。他看到了商政权的必然灭亡，对太师、少师说：“我祖底遂陈于上，我用沈酗于酒，用乱败厥德于下。殷罔不小大，好草窃奸宄。卿士师师非度，凡有辜罪，乃罔恒获。小民方兴，相为敌仇。今殷其沦丧，若涉大水，其无津涯，殷遂丧越至于今。”（《尚书·微子》）意思是说，我们的祖先艰苦创业于前，而我们贪污腐败、败坏祖宗作风于后。如今的殷国，官员无论大小，无不作案犯科，外作强盗，内行奸宄。从卿到大夫，从大夫到士，互相观望，互相攀比，互相学习，以致案子无法破获，问题无法解决。而小民四处作乱，与朝廷为敌。今日的殷国，有如洪水中的一只小船，到处是汪洋大海，看不到边缘，看不到拯救的希望。殷国就要在今日灭亡了。由于微子看清了形势，看到殷之必亡，周之必兴，所

以主动向周投降。武庚被诛，周公封微子于宋，以继殷祀。因为微子的明智，才使殷朝未断祭祀，故孔子赞扬说：“殷有三仁焉，微子去之，箕子为之囚，比干谏而死。”

二、引历代兴亡教训

（一）关于《随》

《随》是《周易》六十四卦之一，卦体是《震》下《兑》上（䷐）。卦辞是：“元亨利贞，无咎。”什么叫“随”，什么叫“元亨利贞无咎”？王夫之解释说——

以下从上之谓‘随’。此卦《震》阳生于下，以从二阴。《兑》阳渐长而犹从一阴，蹶其后而顺之行，故为《随》。阳虽随阴，而初阳得资始之气，以司帝之出，得《乾》元亨之德。四、五渐长，阳盛而居中，以大正而利物，得《乾》利贞之德。如是则虽顺阴以升，若不能自主，如长男之随少女，而阳刚不损其健行，可以无咎。使非具四德，而系恋乎阴，以丧其刚健中正之实，则周赧、汉献之为君，唐高、宋光之为夫也，其咎大矣。

什么叫随呢？下从其上叫随，如子从父，妻从夫，等等。反之，就不能叫随。《随》卦卦体是《震》下《兑》上，《震》为长男，《兑》为少女。如果少女跟着长男，这就叫“随”，而现在的情况恰好相反，少女在上，长男在下，长男跟着少女，这就反常，不能叫随，自然不吉利。与之相类似，君跟臣、父跟子等一切以上从下的现象，都不能叫“随”，都不吉利。但也有例外，如果跟着妻子、儿子、臣下的人自己有主见，有“元亨利贞”之德，不致事事听人指挥，自己能当家做主，也不会出事，所以说“元亨利贞，无咎”。但一般跟着别人跑的人很难有“元亨利贞”之德，

所以也就难免受制于人，难免有咎。如果是寻常百姓，也就罢了，败一事只有一事，败一家只有一家，如果是一国之君，那就惨了。王夫之举出了两组例子，一组是受制于臣下的周赧王姬延和汉献帝刘协，一组是受制于自己老婆的唐高宗李治和宋光宗赵惇，所以说“则周赧、汉献之为君，唐高、宋光之为夫也，其咎大矣”。

周赧王姬延是东周国王，慎靓王之子，前 828—前 782 年在位。当时正是战国末年，各国之间的争夺十分激烈，周也被分裂为东周和西周，周赧王名义上是周朝天子，实则寄居西周，处处受制于人，而且负债累累。相传因躲债避居宫内台上，周人谓之债台。赧王虽然过着寄居躲债的艰苦日子，但在位时间竟长达五十九年，直至前 256 年，西周被秦攻灭，赧王才去世，周朝也随之灭亡。

汉献帝刘协（181—234 年），东汉最后一个皇帝，公元 190—220 年在位。即位时东汉政权已名存实亡，大小事务，全操纵在军阀董卓手中。献帝是董卓的傀儡。初平元年（190 年），关东诸郡起兵讨伐董卓，董卓裹胁献帝由洛阳迁都长安。兴平二年（195 年），献帝逃亡至安邑（今山西夏县西北禹王城），后又逃回洛阳，衣食无着，“百官依颓垣残壁，饥困不堪。”正在万分困难之际，曹操派兵迎献帝至许昌，从此不愁吃穿，但献帝从此又成了曹操的傀儡，成为曹操挟天子以令诸侯的工具，直到建安二十四年（219 年）曹操死，汉献帝延康元年（220 年），曹丕废汉献帝为山阳公，自称皇帝，是为魏文帝。魏青龙二年（234 年），汉献帝死。汉献帝活了五十三岁，做了三十年皇帝，同时也做了三十年囚徒。

唐高宗李治（627—683 年），在位三十四年，是个著名的柔儒之主。王夫之在《读通鉴论》中论述其人说——

夫高宗，柔儒之主也，柔者易以合，然而难以离也。乃合之易而离之亦易者何也？惟其疑而已矣。疑者，己心之所自迷，人情之所自解者也。刚而责物已甚也则疑，柔而自信

无据也则疑，两者异趣同归，以召败亡一也。

唐高宗是以柔败事的典型。永徽六年（655年），唐高宗受武则天迷惑，不听大臣劝谏，废王皇后，立武氏为皇后，从此被武则天所左右。其中也有两次因武氏的过于拔扈，高宗想废掉她，但决心不大，未能成为事实，最后造成武则天篡位。这就是王夫之所说的：“柔者易以合，然而难以离也。”

其实唐高宗也不全是易合而难离，只是对武则天易合难离，而对朝廷大臣则易合也易离。李治用人轻率，王夫之评论说——

高宗在位三十四年，尚书令仆、左右相、侍中、同平章事皆辅相之任，为国心膂者也，而乍进乍退，尸其位者四十三人，进不知其所自，退不知其所亡，无有一人为高宗所笃信而固任者，大臣之贱，于此极矣。长孙无忌、褚遂良、于忠宁、高季辅、张行成，太宗所任以辅己者也，贬死黜废，不能以一日安矣；保禄位以令终，唯怀奸之李勣耳，自是而外……皆节不足以守箠库，才不足以理下邑，或循次而升，或一言而合，或趋歧径而诡遇，竞相踵以赞天工。至其顾命托孤、委畀九鼎者，则裴炎、刘景先、郭正一，二三无赖之徒也。呜呼！恶有任辅弼大臣如此之轻而国可不亡者乎？（《读通鉴论》卷二十一）。

宋光宗赵惇（1147—1200年），孝宗赵昚第三子，绍兴三十二年（1162年）封恭王，乾道七年（1171年）立为太子。淳熙十六年（1189年），孝宗禅位于太宗，赵惇继位，是为光宗。继位当年，皇后孝氏要求立自己的儿子嘉王赵扩为太子，光宗表示支持，但还在做太上皇的孝宗不许，于是皇后李氏在光宗面前埋怨太上皇孝宗，并说太上皇有废立之意。光宗是个“以阳从阴”的皇帝，信以为真，因而怀恨在心。绍熙五年（1194年）六月，孝宗死，光宗称疾不出，以致丧事无人主持，朝廷骚动。太皇太后吴氏应大臣赵汝愚等所请，立皇子嘉王赵扩为皇帝，尊光宗为太

上皇。

（二）“干母之蛊不可贞”

“干母之蛊不可贞”，是《周易·蛊卦》九二爻辞。《蛊卦》卦体为（䷑），《巽》下《艮》上，《巽》为长女，《艮》为少男。如果一个婚姻家庭是女大男小，自然是女的当家。如果是血缘家庭，女大男小，自然是母子关系，母亲当家。不仅卦象如此，就各爻爻位而言，亦有此象。王夫之分析说——

内卦以一阴承二阳于上，有父母同养之象焉。二阴位在中，为母；三阳位在上，为父。于此二爻不言本爻之德，而言初六所以事之者，盖《蛊》本以阴承养乎阳为义，而所承之阳其得失可勿论已。《易》之以本爻所值之时位发他爻之旨，若此类者众矣，在读者善通之。子之承事父母，柔顺卑下，唯命是从，《蛊》之正也。但二以刚居柔，母德不能安静，以顺三从之义，一一顺而下之，则且有如汉之窦后，专制内外，而权移于外戚，甚则人彘之祸，伤心含疚而不可如何，故干母之蛊者，有权存乎其间，因其刚而调之，期不失于敬爱而止；必以柔承之而无所裁，则害延于家国，故曰不可贞。

外卦是《艮》，内卦是《巽》，重叠起来，所以一阴在二阳之上。以血缘家庭论。一母有二子，自然是母亲当家了。母亲在上，儿女在下，作儿女的应该孝顺，乃至唯命是从，这是正常的伦理关系，所以说“《蛊》之正也”。无奈这位母亲不是一般的慈母，刚有余而柔不足。从哪里体现呢？下卦第二爻是阴位，本该为阴（--），而现在却是阳（—），是刚，这样的母亲就难对付了。如果要一味顺着她，就有如汉朝的窦太后，专制内外，导致外戚专权。再甚一点，就会出现“人彘”之祸，徒有伤心而无可奈何。所以，王夫之认为，“干母之蛊”其中有个权宜的原则，止于敬爱而

已，不能无原则地迁就，以害延家国。

窦太后指后汉肃宗章帝刘炟的皇后，大司空窦融的曾孙女。建初二年（77年）入宫，章帝一见倾心，第二年被立为皇后。

窦皇后才貌双绝，然而狠毒异常。和她同时进宫的宋贵人、梁贵人都生了八子，宋贵人生皇太子刘庆，梁贵人生刘肇，而窦皇后无子，心怀忌嫉，经常在章帝面前挑拨，使其疏远。然后诬告宋贵人挟邪取媚，逼其自杀，皇子庆废为清河王。建初八年（83年），窦后以飞书（匿名信）诬告梁贵人之父梁竦，梁竦死于狱中，梁贵人忧愤而死，于是窦后养刘肇为己子。章和二年（88年），汉章帝死，太子刘肇继位，是为和帝，尊窦后为皇太后。和帝年仅十岁，窦太后临朝，以其兄梁宪为侍中，执掌朝政。从此梁氏专权，朝廷大事，上自皇帝，下至大臣，莫能过问，而和帝始终柔顺，不置一词。

“人彘之祸”说的是汉高祖刘邦皇后吕雉虐待戚夫人的故事。吕雉是刘邦做亭长时的结发妻子，生子刘盈。刘邦做了皇帝，立吕雉为皇后，刘盈为太子。刘邦在做汉王时娶定陶戚姬，称戚夫人，两人十分相得。此后吕后多留守长安，而戚夫人随刘邦征战。戚夫人生子，取名如意，甚得刘邦欢喜。太子刘盈，虽然是刘邦、吕雉亲生，但为人仁慈柔弱，既没有刘邦的刚毅，更没有吕雉的凶狠，而如意越长越像刘邦自己，于是刘邦产生了废刘盈而立如意的念头，加之戚夫人成天在一旁诉说，刘邦废立的决心越来越坚定。眼看刘盈没有指望了，急得吕后团团打转，最后用留侯张良之计，请出四皓，使刘邦误以为人心都向刘盈，才保住了刘盈的皇太子位。刘盈位置虽然无虞，但戚夫人与己争宠，为子争位之恨犹积胸中，准备到时报复。刘邦也知道吕后日后必定报复，于是封如意为赵王，远离长安，而且派了最不讲情面的周昌为相，以保住赵王不致被害。只要赵王无虞，戚夫人也不会有事。

汉高十二年（前195年），刘邦死，太子刘盈继位，是为惠帝。

尊吕后为太后，史称高后。就在这年，吕后开始了她对戚夫人的报复。她先将戚夫人抓了起来，剃去她的头发，命她穿上囚犯的衣服，关在一条长巷子里，让她日夜舂米。戚夫人一生是只知道围着刘邦转的，刘邦既死，失去依养，成了砧板上的鱼肉，自然只有任吕后宰割了。她惟一可以告慰的是还有赵王如意这样一个儿子。但儿子远在邯郸，哪里知道自己如今的处境？一面舂米，一面在想，想着想着，不禁哼起歌来，歌曰：“子为王，母为虏；终日舂薄暮，常与死为伍。相离三千里，当谁使告汝！”

戚姬这歌也无非哼哼罢了，所谓长歌当哭，哼了出来，哭了出来，心里便舒服些，殊不知这样一歌一哭，惹怒了吕后，也提醒了吕后：“啊，是了，这贱人还有个做王的儿子，不杀此子焉能制服贱人！”于是派使去邯郸，召赵王如意回京。也是刘邦有眼力，看准了周昌，周昌死活不肯放人。使臣接二连三，全都空手而还。周昌最后表示说：“只要我周昌在一日，太后就休想要人！”又是周昌提醒了吕后，于是下令调赵相周昌回京。周昌有理由不放赵王，却没有理由自己不服调遣。周昌回京，赵王如意也随即就被召回长安。

惠帝刘盈知道母亲要害弟弟赵王，亲自到霸桥迎接。入宫之后，让赵王和自己住在一起，吃饭自己先尝了再叫弟弟吃，喝水自己先喝了再叫弟弟喝，处处防范，一连数月，使吕后无法下手。一天，惠帝要出去打猎，本来要带赵王去，无奈赵王年小贪睡，临走还未醒来，未能随行。待惠帝打猎回京，赵王已经死了。惠帝十分后悔。赵王既死，吕后开始进一步折磨戚姬。先将她手足砍去，将眼睛刺瞎，又把耳朵熏聋，但戚姬嘴巴还在嘶喊，于是又灌哑药，使她无法出声，然后将她猪一样关在一间空屋里，称之为“人彘”。吕后为了教训儿子，特让惠帝去视察人彘。惠帝问清楚是戚夫人之后，哇的一声大哭不止，因而害病。这就是王夫之说的“伤心含疚而不可如何”。

（三）“消不久也”

“消不久也”是《临卦·彖辞》的最后一句：“‘至于八月有凶’，消不久也。”为什么到八月又有凶了呢？“消不久也”，凶咎消失不能长久，也就是祸患的根子未能去掉。所以王夫之解释说：“除恶务尽，则消而不复长也。”为了说明这个问题，王夫之在分析了卦象之后举历史事实证实说——

符坚虽败，慕容、拓拔复据中国；吕惠卿乍黜，章惇、蔡京复争绍述。必待其根株永拔而后成乎泰，非一旦一夕之效也。

符坚即是以百万大军败于淝水之役的前秦宣昭帝符坚。符坚虽以多败于少，但却是历史上度量最大的皇帝，建元六年（370年），符坚灭前燕；十二年（376年）灭前凉；同年又灭代，从而占有了整个黄河流域的广大地区。符坚在兼并战争中一改过去屠城坑杀的恶习，凡是投降的，不仅不杀，还大胆使用；如果不服，允许再叛再降。他灭燕，用燕王慕容暐做尚书，原吴王慕容金为京兆尹，原中山王慕容冲为平阳太守。也正是符坚的宽容，所以前燕虽灭，慕容氏的势力尚存，符坚淝水战败后，很快又建立起了南燕政权。与之相仿佛，符坚虽败，但北方的民族分裂势力仍然存在，不久，拓拔氏建立起更加强大的北魏政权，继续与代表中原的南朝政权相对抗。这就证明只要根子存在，隐患消除是不可长久的。

吕惠卿、章惇、蔡京，都是王安石新法的先后拥护者。吕惠卿是王安石变法的得力助手，参与制定青苗、免役、水利等新法，起草奏章，与司马光等人开展辩论，坚持变法主张。熙宁七年（1074年），王安石罢相，吕惠卿任参知政事，继续推行新法。章惇，元丰三年（1080年）任参知政事，与司马光力辩免役法之不

可废罢。哲宗亲政，章惇任尚书左仆射兼门下侍郎，使用蔡京、蔡卞等人，倡“绍述”之说，恢复青苗、免役等法。王夫之引诸人事迹的意思是说，主张新法的王安石虽然不在了，但因为新法的影响还在，所以王安石之后有吕惠卿，吕惠卿之后有章惇，章惇之后有蔡京，不断倡导。

（四）“以宫人宠，终无尤也”

“以宫人宠，终无尤也”是《剥卦》的六五《象辞》。意思是说不越过自己的名份，就不会有问题。《剥卦》卦体是《坤》下《艮》上（䷖），除了最上一爻是阳外，其他全部是阴，而六五是诸阴之长。所以王夫之解释道——

能率群阴以承事乎阳，可无尤矣。阴虽处极盛之势，固有救过之道。后唐明宗焚香祝天，愿中国早生圣人，庶几此义焉。

王夫之受传统思想的影响，认为阴永远只能是阴，而不能成阳。所以虽处极盛之势，也要寻找“救过之道”。“救过”不是挽救过失，而是拯救过头。于是举出了后唐明宗李嗣源的事迹以资说明。

李嗣源是沙陀平民，本无姓氏，因长于骑射，被庄宗李克用收为养子，从此跟随李克用征战，出生入死，屡立战功。李嗣源目不识丁，但为人谦和廉静，有功不自夸，有赏不自得，因而深受部下爱戴。后唐同光四年（926年）四月，洛阳兵变，庄宗李克用被杀，李嗣源受百官推戴就皇帝位。

李嗣源做了皇帝，从不放纵自己，也为百姓做了不少好事。他的宫廷组织非常简单，只有任职事的宫女一百人，宦官三十人，教坊（宫廷乐队）一百人，鹰坊二十人，御厨五十人，其他各种有名无实的衙门，并无实事的差委，一律撤销。以往百姓纳粮，每

年另纳省耗一升（即多征百分之十），他下令只收正数，不得再收“省耗”。规定各节度使和防御使只在春正、端午等四节才给皇帝“量事进奉”，而且只是“达情而已”，不得铺张，其费用开销只能在州府常例中圆融，不得科敛百姓。他下令各州县，不得以修葺城池为名向百姓科派，更不得假公之名营造私宅。尽管如此，他总觉得自己是少数民族沙陀人，不该做中国皇帝，以致“焚香祝天，愿中国早生圣人”。

（五）黄离元吉

“黄离元吉。”是《周易·离卦》六二爻辞。王夫之解释说——

其在治天下之理，则开创之始，天子居中而丽乎刚明之贤，以尽其才，则政教修明而中和建极。若中叶以后更求明焉，虽虚己任贤，论治极详，且有如宋神宗之只以召乱者。此六二之吉，所为吉以元也。占者得此，当以始念之虚明为正。

王夫之在这里举宋神宗事迹的目的是为了说明《离卦》六二爻辞“黄离元吉”只主元吉，也就是只有开头吉，其中、其后都不吉，不仅思考如此，行事如此，治天下国家亦复如此。王夫之认为，任何朝代创业之初几乎都是贤明的，但中叶几代以后，即使想贤明也不会有好结果，于是举出了宋神宗行新政的事例。

宋神宗赵顼（1048—1085年），英宗之子，治平三年（1066年）立为太子，治平四年即位。北宋王朝自真宗“澶渊之盟”以后，对外屈服，内部腐败，祸敝相因，国虚民弱，人民负担极其沉重。特别是差役，因为是按人口摊派的，以致“有父求死以免子当役者，有嫁其祖母及与母分家以避役者”，国家到了危急关头，人民处境更是水深火热。十九岁的神宗登位，极想有一番振作，“思除历世之弊，务振非常之功。”熙宁元年（1068年）四月，也

就是神宗即位的第二年，他召见议论高奇的翰林院学士王安石。王安石说：“今天下之财力日益困穷，风俗日益衰坏，患在不知法度，不法先王之政故也。法先王之政者，法其意而已。”并说“大有为之时正在今日”。神宗问从何入手，王安石回答：“变风俗，立法度，正方今之所急也。”神宗十分欣赏，谦逊而诚恳地说：“朕自视眇躬，恐无以副卿此意，可悉意辅朕，庶同济此道。”熙宁二年（1069年）二月，神宗以富弼为宰相，王安石为参知政事，设置三司条例司，起草改革方案。五月，王安石建议兴学校，罢诗赋，以经义取士。七月，立淮、浙、江、湖六路均输法，凡采买、税敛上供之物，一律就近、就贱收购，使商贾不得擅轻重敛散之权。九月，行青苗法，以钱贷民，利息二分。十月，因阻挠改革，富弼罢相。熙宁三年（1070年），王安石任宰相，大张旗鼓地推行新法，司马光、富弼、曾公亮、文彦博、韩琦、欧阳修、苏轼等数十人因反对新政，一律罢官，唐介甚至活活气死。因为阻力太大，加之新法不够完善，推行又急，而神宗又左右动摇，最后王安石的变法宣告失败。

新法虽然失败，但宋神宗仍然不失为一个有为的皇帝。他命王韶开辟熙、洮五州，设熙河路，史称“熙河开边”。命章惇开拓梅山地区，史称梅山之役。进行官制改革，史称“元丰改制”。但因改革失败，国内政治局面无法扭转，经济不能复苏，国力仍然薄弱，与辽和西夏的战争屡战屡败，总的成效不大。王夫之因对王安石的改革有偏见，所以说徒以召乱。

（六）“日昃之离”

“日昃之离”是《周易·离卦》九三爻辞的第一句，原文是：“九三：日昃之离，不鼓缶而歌，则大耋之嗟凶。”意思是说，时间不早了，再不抓紧进行，就太晚了，所以说“凶”。王夫之根据

卦象解释说——

九三以刚居刚而为进爻，前明垂尽，不能安命自逸，而怀忿忮以与继起争胜，不克则嗟，所谓日暮途穷，倒行逆施者也。生死者，屈伸也，乐以忘忧，唯知此也。卫武公耄而好学，非自劳也，有一日之生则尽一日之道，善吾生者善吾死也，乐在其中矣，“大耋之嗟”岂以忧道哉！富贵利达，名誉妻子之不忍忘而已，马援跣足于武溪，卒以召光武之疑怒而致凶，况其下焉者乎！

“日昃”指的是太阳西斜，有事情接近尽头、生命接近末尾之意，对人来说就是“大耋之年”了。人到暮年应该如何对待？王夫之将它一分为二，就生命而言，应该“有一日之生则尽一日之道”，直至最后一息，这就叫善吾生者善吾死。但就富贵利达而言，就应该知难而退，不必和年轻人争强好胜了。所以说人到老年，自暴自弃，什么都不在乎不对，但人不服老，去争富贵利达更不对。于是举出卫武公和马援作为两种不同类型的例证。

卫武公，姓姬名和，康叔之后，卫国第十代君主，在位五十五年。武公一生注意学习，而且愈老愈注意学习，愈注意约束自己。《国语·楚语》记载道——

昔卫武公年数九十有五矣，犹箴儆于国，曰：“自卿以下至于师长士，苟在朝者，无谓我老耄而舍我，必恭恪于朝，朝夕以交戒我；闻一二之言，必诵志而纳之，以训导我。”在舆有旅賁之规，位宁有官师之典，倚几有诵训之谏，居寝有衺御之箴，临事有瞽史之导，宴居有师工之诵。史不失书，蒙不失诵，以训御之，于是乎作《懿戒》以自儆也。及其没也，谓之睿圣武公。

所谓“无谓我老耄而舍我”，就是不要以为我老而宽纵，而不作要求，不提意见。武公不仅要求朝臣不管听到什么意见，要随时告诉自己，而且在平时处处布置人对自己的言行加以监督，以

便及时提醒。

车上有武卫勇士，出入大门有官师，坐下时有诵训，寝睡有近御，临事有瞽史，宴居有乐工。所有这些，既是武公的臣属，又是武公的老师，以此处事不失，死后被称为圣明君主。

马援（前14—49年），汉扶风茂陵（今陕西兴平东北）人，字文渊。曾任郡府督邮，一次押解重囚犯，马援见其可怜，私自释放，自己逃至北地（今甘肃庆阳西北）。不久遇赦，马援便留在北地，从事畜牧，至有牛马羊数千头，谷物万斛，尽与亲友，自己身着羊裘，另谋出路。王莽末年，任汉中太守。莽败，依附割据陇西的隗嚣，任绥德将军，甚见信任。后汉光武帝刘秀即位，隗嚣与光武帝对垒，马援奔走其间，为之调停，深得刘秀仰慕。建武四年（28年），马援充当隗嚣使臣，奉书洛阳，见于宣德殿。刘秀起身迎接，笑着说：“卿遨游二帝之间，令人惭愧，更令人佩服。”马援回答说：“当今之世，非独君择臣也，臣亦择君矣。臣与公孙述同县，从小友善，臣前至蜀，述戒备森严。臣今远来，陛下何知非刺客而不防备。”刘秀笑着回答说：“先生实非刺客，说客罢了。”相顾大笑。刘秀将马援作贵客接待，接着马援随刘秀巡视黎丘（在今湖北宜城西北），转至东海（今江苏灌云县），再返回洛阳。然后由太中大夫来歙“持节送援西归陇右”。

马援回到陇西，“隗嚣与援共卧起，问以东方流言及京师得失。”马援说：“前到朝廷，皇上引见数十次，每饮宴共语，自夕至旦，才明勇略，非人敌也。且开心见诚，无所隐伏，阔达多大节，略与高帝同。经学博览，政事文辩，前世无比。”隗嚣又问：“何如高帝？”马援十分干脆地回答：“不如也。高帝无可无不可，今上好吏事，动如节度，又不喜饮酒。”隗嚣因而不悦，也无投汉之意。不久，马援投靠了光武帝刘秀。

马援投汉，任太中大夫，建武十一年（35年），任陇西太守。建武十七年（41年），以马援为伏波将军，统兵镇压交趾女领袖徵

侧、微貳，封新息侯，赐兵车一乘，朝见时位次九卿。建武二十四年（48年），武威将军刘尚击武陵五溪蛮夷（今湖南湘西沅陵一带），因为深入，全军覆没。马援闻讯，自告奋勇，要求率部出征，这时他年已六十二岁。光武帝念他年老，好言相劝之。马援不服，一再要求，还披甲上马，当面表演给光武帝看，表示自己可用。于是“遂遣援率中郎将马武、耿舒、刘匡、孙永等，将十二郡募士及弛刑四万余人征五溪。”

马援率大军来到今湖南沅陵地界，前面有两条进军道路，一条由壶头山沿沅江直逼今沅陵、辰溪，一条绕道由大庸经吉首进入凤凰、麻阳。前者路近，但山高水险，后者路较平坦，但里程太远，运输困难，耿舒主张走今大庸，马援为了尽快平定极乱，坚持走壶头。“三月，进营壶头，贼乘高守隘，水疾，船不得上。会暑甚，士卒多疫死，援亦中病，遂困，乃穿岸为室，以避尖气。贼每升险鼓噪，援辄曳足以观之。左右哀其壮意，莫不为之流涕。”

马援陷入了绝境。耿舒写信给他哥哥耿弇，说了进军路线的分歧问题。耿弇上奏光武帝。光武派梁松赶赴军中调查，并代援监军。恰好梁松是马援对头，添油加醋，说了许多坏话。而马援已经病死，无可对质。光武帝大怒，撤销了马援新息侯的封号，缴回了印鉴。

马援以一个遨游于二帝之间的风云人物，投汉后又屡立战功，封侯拜将，可谓荣耀一时，却以六十二岁的暮年争强好胜，以致身败而名裂，确实是“大耄之嗟”了。

（七）“突如其来如，焚如，死如，弃如”

这是《周易·离卦》的九四爻辞。《离》卦卦体《离》下《离》上（☲），《离》为火，火是有光的、明亮的，所以说《离》，

丽也。什么最为明亮呢？一是太阳，二是月亮，所以《彖辞》说“日月丽乎天。”现在上下都是《离》，自然是太阳和月亮了。太阳和月亮轮番照耀大地，太阳下去月亮紧接而来，月亮还未完全落土太阳又紧接而出，一个紧接一个。上下卦衔接的是三、四爻，这里上卦九四紧接九三而来，所以说“突如其来”。《离》是火，所以说“焚如”。火是能烧死人的，所以说“死如”。死了自然要抛弃了，所以说“弃如”。如，衬音助词。王夫之解释说——

前明甫谢，余照犹存，而失位之刚遽起而乘之，羿、莽是也。占此者，小人虽盛，可勿以为忧。

太阳的光芒刚刚收敛，余照犹存，月亮就取而代之了，反之亦然。推之人事，此类现象亦不少见，羿与王莽就是例子。

羿即后羿，也叫夷羿。相传是夏时有穷国的国君，趁太康外出游猎，夺了他的帝位。《尚书·五子之歌》说——

太康尸位以逸豫，灭厥德，黎民咸贰，乃盘游无度，畋于有洛之表，十旬弗反。有穷后羿，因民弗忍，距于河。厥弟五人，御其母以从，徯于洛之汭，五子咸怨，述大禹之戒以作歌。

后羿趁太康外出游猎未返而夺帝位，于情确有不合，但太康身为帝王，丢下国事不管，渡河游猎十旬不返。而且表现不仅是这一次，贪玩成性，“尸位以逸豫，灭厥德”，以致人民都对他有二心，后羿是因民之不忍而拒他于河外，太康应负主要责任，所以“五子咸怨”主要是怨太康的久游不归。王莽篡位（见图 11-4）的行情就不一样了，被篡的对象是个无辜的小孩。

王莽（前 45—23 年），继西汉之后新王朝的创建者，公元 8—23 年在位。字巨君，汉元帝皇后王政君之侄。王莽小时丧父，在满门公侯的王家中他是最苦的一个。也因为家中贫苦，促使他勤学向上，在王家满门纨绔中他又是表现最为突出的一个。阳朔三年（前 22 年），王莽的伯父、执掌国政的大司马、大将军王凤病



图11-4 王莽篡位

重，王家子侄没一人拢边，而王莽精心护理，煎汤煮药，日夜不离左右。王凤十分感激，临死，含着眼泪把王莽托付给王太后和在位的成帝。王凤死，成帝以王莽为黄门郎，不久迁射声校尉。永始元年（前16年）封新乡侯。王莽表现谦虚，济人缓急，以致家无余资。绥和元年（前8年），王莽继他七叔王根任大司马，更加礼贤下士，节俭爱人。一次王莽母亲害病，满朝官眷来家拜望，王莽夫人粗布短裙在门口接待，人们以为是他家仆人。后来知道是大

司马夫人，无不为之赞叹。元寿二年（前1年），哀帝死，九岁的刘衍被立为平帝，王太后临朝称制，委政于王莽，号安汉公。元始四年（4年）加“宰衡”称号，位为上公。接着四十八万七千五百七十二人次上书，要求加封王莽，王莽的声望被抬到了无可复加的地步。就在这年，平帝死，王莽立两岁的子婴为帝，接着自称假皇帝，以子婴为皇太子，称孺子婴。改元居摄。居摄三年（8年）王莽接受“神禅”，正式即皇帝位，改国号曰新，立儿子临为皇太子，废孺子婴为定安公。宣读诏书之后，王莽握着子婴的小手，泪流满面地说：“我本来像周公对待成王一样，还位于你，迫于天命，实在不得已了。”说罢放声大哭，由于王莽的假戏真演，朝廷居然觐歆一片。其时最初起用王莽的王太后还健全，确实是“余照犹存”，而王莽竟毫不客气地篡位了，可谓迫之太甚。

（八）“六五之吉，离王公也”

这是《周易·离卦》六五《象辞》，是解释六五爻辞的。《象辞》分两部分，一是解释卦辞的，叫《大象》，一是解释爻辞的，叫《小象》。《离卦》六五爻辞：“六五：出涕沱若，戚嗟若，吉。”意思是说，面临大事，必须诚惶诚恐，甚至流泪痛哭，悲戚哀伤，才能吉。那么这样的大事又是什么样的大事，这里的吉又是指谁的吉呢？《象辞》解释说：“六五之吉，离王公也。”原来是讲的王公大公就位、就职的事。王夫之解释说——

离，谓丽乎其位也。仰其先烈而欲嗣其耿光，非忧危以处之，不胜其任矣。元祐诸贤辅其君以改熙、丰之政而求快一时，无惻怛不得已之情，未能无过。若曹丕定嗣而抱辛毗以称快，魏之不长，妇人知之矣。此专为嗣君而言，然君子守先待后，亦可以此通之。

元祐诸贤指宋神宗死后于元祐年间重新上台的司马光、吕公著、文彦博等人。元丰八年（1085年）三月，宋神宗去世，十岁的皇太子哲宗赵煦即位，由太皇太后高氏“权同处分军国事”。高太后是新政的反对派，一上台就下令罢黜吕惠卿等推行新政最得力的大臣十余人（此时王安石已死），罢户马、保马诸法，立即召回司马光，司马光在回京的路上一路宣传革除新法，“救急如救火”。于是一切新法全废，主张新法的人全罢，旧党人士弹冠相庆。但谁也没有想到，八年之后，高太后死，十八岁的哲宗亲政。而哲宗竟是个新政迷，重新起用新党，又将旧党全数赶下台，这就是王夫之说的“以致熙、丰之政而求快一时”的后果。

曹丕是曹操的长子，但他立为太子却通过长期的艰苦努力。曹操有嫡子四人，依次为曹芳、曹彰、曹植、曹熊。四子中以曹植最为聪明，十多岁就能出口为论，下笔成章，曹操每次向他提出

各种疑难都能应声而对，因此最得曹操喜欢。且生性简朴，不尚华丽，又有丁仪、杨修等一批才士辅佐，曹操几次下决心立他。但立太子的原则从来是立嫡立长，故又举棋未定，没有最后拍板。

曹丕非常着急，他请教太中大夫贾诩，贾诩回答说：“待人崇德有礼，事父孜孜不违子道。”曹丕施展各种手段，笼络人心，以致左右无不说他好，但在父亲面前却拿不出什么感人的东西。每次曹操出征，他们兄弟送行，曹植称述父亲功德，祝福征伐胜利，以及表达自己思念之情，出口成章，娓娓动听，曹操听了，十分欢喜。曹丕虽然聪明，但被这八斗高才的弟弟压着，黯然失色，甚至根本说不出话来。一次，眼看曹丕的尴尬局面又要出现了，站在旁边的吴质轻声对曹丕说：“你不会说，难道还不会哭么？”一句话提醒了曹丕。他想到将来可能的失败，鼻子一酸，居然伤心地抽泣了起来，于是假戏真唱，趁势深深地向父亲拜了下去，曹操被感动了。论者以为曹植多华辞，而诚心不及曹丕。建安二十二年（216年），曹操结束了多年的犹疑，毅然立曹丕为太子。

曹丕胜利了，抱着他好朋友辛毗的脖子，像孩子一样连跳带蹦地说：“辛君，知我喜不？”辛毗不以为然，回到家里把曹丕的高兴劲告诉女儿宪英。宪英叹道：“如此，魏国就不会太长久了。”这就是王夫之说的“魏之不长，妇人知之矣”。当然，王夫之继承孔子的观点，轻视妇人，是不对的。

（九）“见险而能止”

“见险而能止”，《蹇卦·彖辞》原文是：“《彖》曰：蹇，难也，险在前也。见险而能止，知（智）矣哉。”《蹇卦》卦体《艮》下《坎》上（䷦），《艮》为止而《坎》为险。前面有险，所以说难，遇险而止，所以说智。但遇险是否一定要止才算“智”呢，而止又该如何止法呢？王夫之发表自己的看法说——

险者天下之必有，以刚果之气临之，则虽有险而不见其险；以柔慎之心处之，则集木临渊，常存乎心目之间，于是始终于柔，止而不迫，则天下之情理无不得，大知（智）之所以善用其止也。抑唯当位而贞，则本无乖异危疑纷乱之境须急于拯救，故可以见险而遂止。为汉文帝之抚南粤，而不为唐太宗之征高丽；为窦融之束身归汉，而不为马援之据鞍上马。斯以为知（智）。若时在阴阳交战倾危之际，畏难而不敢进，则为宋高宗之称臣于女真，与持禄全身保妻子之张禹、胡广。又其下者，闭户藏头，祸将自至，下愚不肖之尤者，何称知（智）哉！

王夫之认为，“险者天下之必有”，是无时无处不存在的。关键在于一是以什么样的心态对待险，二是善于区别是什么样的险。如果不是危疑纷乱之境而不必急须解决的，可以见险而止，比如汉文帝解决南粤问题，就深得其法；而唐太宗之征高丽，就显得过急，当止而未能止了。相反，如果处在斗争的紧急关头，在完全不该止的情况下中止，则是最大的失误，宋高宗向女真称臣，就是典型的事例。

汉文帝是如何抚南粤的呢？南越王尉佗，真定（今河北真定县）人，姓赵，秦时为龙川令（今广东龙川县），趁秦末之乱，占领桂林、象郡，自立为南越武王。汉高祖定天下，承认他为南越王，地与长沙国接界。高后时因关市铁器问题与长沙王结怨，自号南越武帝，发兵攻长沙，与中原对立。高后派兵征讨，无功而还。汉文帝即位，并不派兵，而是派使臣去真定，修复被毁坏了的赵佗祖坟。赵佗家有堂兄弟，文帝给他官职。然后派陆贾去南越，责问赵佗何以要自称帝号。赵佗谢罪，去帝号，表示愿长为藩臣。因为当时赵佗并未对刘汉王朝构成威胁，文帝以“见险能止”的和平方法加以解决，所以收到了良好的效果。

与汉文帝相反，唐太宗处理高丽却是另外一种态度，也是另

外一种效果。贞观十六年（642年），高丽盖苏文杀高丽王建武，立武弟藏为王，自专国政，接着，高丽与百济联合，发兵攻新罗，新罗向唐求救。贞观十八年（644年），唐太宗决定出兵攻高丽，十九年二月，太宗留太子监国自统大军攻高丽，三月至定州（今河北定县），四月渡辽水，拔盖牟城（在今辽宁抚顺市北），继而破辽东。六月，破白岩城（即今辽阳市东燕洲城）。于是以辽阳为辽州，盖牟为盖州，白岩为岩州。唐军到达安市（今辽宁海城南营城子），大破援军。九月，唐军久攻安市不下，加以天寒粮少，只好下令班师。王夫之在《读通鉴论》卷二十中评述其事说——

隋之攻高丽而不克也，君非其君，将非其将，士卒怨于下，盗贼乱于内，固其宜矣。唐太宗百战以荡群雄，李世勣、程名振、张亮，皆战将也，天下抑非杨广狼戾以疲敝之天下，太宗自信其必克，人且属目以待成功，乃其难也，无异于隋，于是而知王者行师之大略矣。太宗自克白岩，将舍安市不攻，径取建安，策之善者也，而世勣不从。高延寿、高惠真请拔乌骨城，收其资粮，鼓行以攻平壤，而长孙无忌不可。乃以困于安市城下而狼狈班师。夫世勣、无忌岂不知困守坚城之无益而阻挠奇计，太宗自策既审，且喜闻二高之言而终听二将以迁延，何也？唯天子亲将，胜败所系者重，世勣、无忌不敢以万乘尝试，太宗亦自顾而不能忘豫且之戒也。向令命将以行，则韩信之度井陘，刘裕之入河、渭，出险而收功；即令功堕师挠，固无系于安危之大数，世勣、无忌亦何惮而次且哉？

王夫之批评的是唐太宗的亲征。如果不是亲征，各将无顾及“万乘”安危之忧，放手作战，自不致有此局面，而欧阳修则根本反对这次的出兵。他评论太宗李世民一生的功过说：“其除隋之乱，比迹汤、武，致治之美，庶几成、康。自功征兼隆，由汉以来未之有也。至其牵于多爱，复立浮图，好大喜功，勤兵于远，此中

材庸主之所常为。”唐太宗竟成中材庸主了。

对高丽无论是该不该出兵，或者该出兵而无需太宗亲征，都反映了唐太宗在这个问题上的处理过急，当止而未能止，所以就成了汉文帝的反面教材。

宋高宗赵构（1108—1187年），徽宗第九子。宣和三年（1121年）封康王，靖康二年（1127年）三月，金人掳徽、钦二帝北去，在李纲、宗泽、汪伯彦等人的极力主张下，同年五月一日赵构在应天（今河南商丘市）即位，是为高宗，从此开始了历史上的南宋王朝。

高宗即位，采取了一些缓和各方面矛盾的措施，稳定了局势。六月，李纲辅政，提出国是、巡幸、赦令等十议，在前段稳定局势的基础上着手惩办汉奸，表彰死节，裁减机构和冗员，招抚各地义民，构筑防御工事，沿黄河、淮河、长江设置帅府，总兵力达到九十六万七千五百人，别置水军七十七将。同时使江淮诸路造船，京东、京西造车，河北西路购马。另于陕西、河北等地新募兵十万，调大军轮番入卫商丘。用坚决主张抗金的名将宗泽为东京留守，知开封府。被掳的徽宗从敌营中撕下半只衣袖写回“便可即真来救父母”几字，一同被俘的邢夫人脱下手上金环，托人说：“幸为我白大王，愿如此环，得早相见也。”于是高宗激愤，下决心要自留中原，与金人决战。

商丘虽然是宋太祖赵光胤建基之地，但毕竟不是理想之乡，而且面临前敌，不易防守，于是议论迁都。李纲提出去长安，他引历史的经验教训说：“自古中兴之主，起于西北则足以据中原尽有东南，起于东南则不能复中原而有西北。盖天下精兵健马皆在西北，若委中原而弃之，陛下虽欲还阙，不可得矣。”宗泽比李纲更加激进，他主张仍回开封。当时金兵驻黄河北岸，与开封“金鼓之声日夕相闻”，但宗泽自有成竹在胸，他不仅屡败敌人的进攻，而且造战车一千二百乘，根据形势，于开封周围立坚壁二十四所；

沿黄河建立“连珠寨”，连结河东、河北各山、水寨抗金民兵，陕西、京东、京西诸路人马也自愿听从节制，于是黄河成了抗金的天然屏障，而开封则是统帅诸路人马、联络各方抗金力量的前敌指挥部。宗泽认为，以开封为都，既显示了抗金的决心，坚定上下抗金意志，又能更好、更集中地调动全国各方抗金力量。但高宗没有这个胆略，听信汪伯彦等人的逃跑主张，“驾幸”扬州，接着便开始了对抗金人士的镇压，李纲三番两次阻拦迁都扬州，于是罢李纲宰相；太学生陈东为李纲辩护，于是杀陈东；抚州欧阳彻步行至商丘上书，于是又杀欧阳彻；许翰表示支持李纲，同情陈东、欧阳彻，于是被罢官；河北招抚使张所力主还都汴京（开封），被送岭南“安置”。轰轰烈烈的抗金热潮被镇压下去了。高宗怕宗泽在开封成了气候，又派投降派郭仲奇为副使，对宗泽进行监视，宗泽忧愤成疾，临死，反复念着杜甫的两句诗：“出师未捷身先死，长使英雄泪满襟。”

高宗在一伙投降派的簇拥下离开应天南奔扬州，不想金兵从后追赶，于是马不停蹄，由应天而扬州，由扬州而镇江，由镇江而苏州，最后逃到杭州。以后又丧失多次反攻机会。绍兴十一年（1141年）十一月，宋金议和，金方提出“划淮为界，岁币银绢各二十五万，割唐、邓二州”为议和条件，高宗不敢违抗，绍兴十二年二月，宋高宗晋表于金，割地称臣，三月，金熙宗完颜亶派使去杭州，册封赵构为宋帝，从此“大宋皇帝”成了金的儿皇帝，勉强守着个残缺的半壁河山，在西湖之畔朝歌夕舞。正因为他在应天“畏难而不敢进”，所以才称臣于女真（金）。

（十）关于《夬》

《夬》卦卦体《乾》下《兑》上（䷪），一至五爻全是阳爻，但“六”为阴爻。王夫之分析卦象说——

为卦，阳盛已极，上居无位，下协众志；一阴尚存，而处之于外。阳已席乎安富尊荣，而绝阳于无实之地，以是为刚断之已至矣。乃阴终乘其上而睥睨之，阴固不能忘情乎阳，阳亦岂能泰然处之而不忧？故爻辞多忧，而《彖辞》亦危。

在《周易》的卦象中，阴总是不吉利的。阴虽然不吉利，但处于五阳之外，阳居天位，上下同心，形势大好，于是阳坐在富贵尊荣之中而对旁边的“阴”毫不介意。但“阴”并不甘心长处绝地，时时睥睨，等待时机起事。因为有一个基本的卦象，所以全卦爻辞多忧，而《彖辞》也多危象。这就告诫人们，千万不能忽视小问题，小问题可以发展成大祸患。王夫之接着进一步发挥卦义说——

阴之为德，在人为小人，为女子，为夷狄；在心则为利，为欲。处女子、小人者，置之于中而闲之；处夷狄者，抑之使下而抚之。若使亢焉化外，而徒摈之以重其怒，则其为忧危之府，必矣。以义制利、以理制欲者，天理即寓于人情之中；天理流行而声色货利皆从之而正。若恃其性情之刚，遂割弃人情以杜塞之，使不足以行，则处心危而利欲之乘之也，终因间而复发。二者皆危道也。故统帅群阳以摈一阴，而且进且退，终窒碍而不得坦然以自信焉。

王夫之以为这样抽象评议意犹未尽，于是又联系历史事实发挥说——

呜呼！天下岂有五阳同力，而不能胜一阴也哉！唯恃其盛而摈之以为不足治，乃不知彼之方逸居于局外，以下窥我之得失也。故三代以下为王者不治夷狄之说，自以为道胜无忧，而永嘉、靖康，凭陵祸发，垂至于祥兴海上之惨，今古同悲。野火之燎，一爇未灭，乘风而燔，岂在大乎？五王诛武氏，而三思犹蒙王爵；《要典》焚而冯铨犹以故相优游辇下，皆此象也。其在学者，则三月不违之仁，尤当谨非礼于视听

言动之著见。伯禹戒舜，罔若丹朱；召公陈《旅》《焚》，拟之商纣。一私未净，战战慄慄，尤在慎终，可不戒夫！是以知夫者忧危之府也。日之朔，月之望，有薄蚀焉；盛夏之荣，有靡草焉。天地且然，而况于人乎？

以小人、女子、夷狄比阴之德，这是古人的偏见，不足为训，但作为次要矛盾上升为主要矛盾的潜在危险，是值得高度注意的。王夫之是明末清初人，当时明朝已经被过去全不起眼的满清贵族所灭，确实是今古同悲，但作为亡国的遗民，不便明言清兴明亡之事，于是借古论今，笼统地说三代以下之不治夷狄，并举出西晋、北宋及南宋的灭亡作为经验教训。

永嘉是晋怀帝司马炽的年号。西晋永兴三年（306年），晋惠帝死，“太弟”司马炽即位，是为怀帝，改年号曰永嘉，历时十六年的八王之乱也宣告结束。但怀帝的命运并不比他哥哥惠帝好，由于西晋王朝长期处内乱之中，北方少数民族势力乘机而起，频繁向中原进攻。永嘉元年，汲桑、石勒攻破邺城（今河南安阳），火烧邺宫，大火旬日不熄。永嘉二年（308年）刘渊攻占平阳（今山西临汾），随后迁都平阳。永嘉四年，刘曜、王弥等攻京城洛阳，城内饥荒、秩序大乱。永嘉五年，刘曜再攻洛阳，杀官吏士民三万余人，火焚洛阳城，掳怀帝至平阳，封为阿平公。永嘉七年（313年）正月，汉主刘聪大会群臣，命怀帝着青衣行酒，侍中庾珉号哭，刘聪厌恶，遂杀怀帝，怀帝死，司马邺在长安即位，改元建兴。是为愍帝。当时长安已十分凋零，居民不满百户，公私车辆一共才四乘。建兴四年（316年），刘曜攻长安，愍帝出降，刘曜掳愍帝回平阳。刘曜大会群臣，命愍帝行酒洗盏，晋臣在座者失声痛哭。不久，刘曜杀愍帝，西晋亡。因为刘聪、刘曜都是北方少数民族，故王夫之归之于“不治夷狄”。

靖康是宋钦宗赵桓的年号。宣和七年（1125年）十月，金兵在完颜宗翰、完颜宗望率领下分两路攻宋，宋将郭药师以兵三十

万及燕山诸州县降金。宋徽宗赵佶见事不可为，准备逃跑，禅位给皇太子赵桓，自称道君皇帝，东逃亳州，于是赵桓即皇帝位，号钦宗，改元靖康。

赵桓即位，群臣刚刚朝贺完毕，败兵从黄河北岸涌来，接着金兵渡河，钦宗害怕，也想逃走，李纲苦劝不从，最后因卫队不愿离开开封，加上城外已经有了金兵，钦宗害怕当俘虏，不得已才留在城内。

正月初七日晚，金兵攻宣泽门，李纲募敢死队二千人，英勇拼杀。金兵见城中有了防备，天亮后自行撤退。第二天，韩侂胄派吴孝明为使，入城见钦宗，说以往诸事都不计较，现在少帝（指钦宗）登基，两国和好，可派亲王、宰相入营谈判，开价金五百万两，银五千万两，牛马万头，衣缎百万匹，割中山、太原、河间三镇之地，并以宰相、亲王为质。金人一面谈判，一面加紧进攻，以为威胁。李纲亲自督战，杀金兵数千人。但钦宗害怕，答应全部条件，下令搜括民家金银，自己也宣布减膳节用，费尽力气才筹得金二十万两，银四百万两。钦宗命令起草降书，称金主为“伯大金皇帝”，自称“侄大宋皇帝”，贡币、割地、人质，一如其言。十三日，命沈海持降书及三镇地图至金营，说明其他银两将陆续筹集交付，从此金兵住城外，日夜催促银两，钦宗在城内，百计筹措金银。徽宗见大局无碍，也回开封。因时间太久，宋兵各路援军陆续来到开封，竟达二十余万，而金兵才六万，于是战局重开。靖康元年（1126年）十一月二十五日，金兵攻陷开封。三十日，钦宗亲往金营请和。金以别立新君相要挟，坚持割让河东、河北之地，索金一千万锭、银二千万锭，帛一千万匹，并指定取宫中少女一千五百人，押钦宗于营中为质。靖康二年（1127年）四月一日，金人以牛车数千辆，分二路载徽、钦二帝及太妃、太子、宗戚三千人北去，“凡法驾、卤簿、皇后以下车辂、冠服、礼器、法物、大乐、教坊乐器、祭器，以及官吏、内人、内侍、伎艺工匠、倡优、府库蓄积，为之一空”，史称靖康之耻。

祥兴是南宋最后一个皇帝赵昀的年号。南宋德祐二年（1276年）三月，元伯颜攻破宋都临安（今浙江杭州），掳宋金太后及六岁的恭帝赵显北去。五月，陆秀夫等在福州立九岁的益王为帝，改元景炎，是为端宗。十一月，元兵入福州，陈宜中、张世杰等奉端宗乘海船南逃至惠州（今广东惠州市）。元兵追至惠州，又继续南逃至井澳（今广东珠江口外）大小横琴岛海湾间，遇飓风坏船，



图11-5 祥兴海上之惨

端宗惊吓成病，于景炎三年（1278年）四月十四日死于今广东吴川县西南的小岛上。十六日，陆秀夫立八岁的广王赵昀为帝，改元祥兴。六月，徙居崖山（在今广东新会县南海中）。

祥兴二年（1279年）正月，元兵攻崖山。张世杰集结巨舰千余艘于海中，用大索连接，四周起楼棚，有如城墙，赵昀居于其中。元军几番攻击，舰队岿然不动。元军改用火攻，宋军大败。

二月六日，元兵开展全面进攻，从清晨激战至黄昏，宋军死伤山积。陆秀夫背负赵昀投海而死，南宋亡。这就是“祥兴海上之惨”（见图11-5）。

死，南宋亡。这就是“祥兴海上之惨”（见图11-5）。

三、引大臣吉凶进退

（一）关于《讼》

《讼》是《周易》六十四卦之一，卦体《坎》下《乾》上

(䷅)。然则《讼》卦何以谓之“讼”呢？王夫之解释说——

凡势位不相敌而负直以相亢，怀险以求伸，则讼。此卦三阳上行，有往而就消之势，已成乎《否》，将成乎《遁》。九二不恤险陷，退而下行，为主于内，以止阳于将消，其为功于《乾》大矣。《乾》乃决志健往，不与之相应，则二怀不平之怨，而与五相讼。如卫元咺之于卫侯郑者，始于相援，而终以相亢，物情之险，所以难平也。

什么叫讼，或者说何以会有“讼”呢？王夫之解释说：势位不敌的双方发生矛盾，势弱刚直而又吃亏的一方不服，即使冒着风险，也要讨个公道，这就构成了“讼”（见图 11-6）。从卦象看，三阳在上，只顾自己潇洒，已经构成了《否卦》的不利之势。《否卦》卦体为（䷋）（九二变阴即成《否》），进一步就将发展为《遁》（䷗）（六三变阳即成《遁》），就要公开逃跑了。但毕竟还未成《否》、成《遁》，因为有九二撑着，所以九二对上卦《乾》的贡献是极大的。而以九五为首的《乾》并不领情，依然置九二于不顾。于是九二不平，愤起而与九五相讼，其性情就像历史上卫大臣元咺与卫侯姬郑的一场官司。



图11-6 《讼》

鲁僖公二十八年（前 632 年）晋文公伐曹，以报他出亡路过曹国时曹伯之无礼。晋军到达黄河北岸，向卫国假道，卫侯不肯。于是晋军改道渡河，偷袭曹国，进而占领卫地五鹿，威胁卫都，卫国上下惊恐。恰逢晋齐会盟，卫侯请求加盟，晋国不许。卫侯火了，想投靠楚国，让楚国来对付晋军，但国内人事群起反对。眼看卫国不保，于是有人出了“出其君以取悦于晋”的主意。就是说让卫侯暂时离开国君的位置，离开卫国，以缓和与晋的矛盾。卫侯尽管心里不愿意，但还是采纳了这个建议，离开都城，去居襄

鲁僖公二十八年（前 632 年）晋文公伐曹，以报他出亡路过曹国时曹伯之无礼。晋军到达黄河北岸，向卫国假道，卫侯不肯。于是晋军改道渡河，偷袭曹国，进而占领卫地五鹿，威胁卫都，卫国上下惊恐。恰逢晋齐会盟，卫侯请求加盟，晋国不许。卫侯火了，想投靠楚国，让楚国来对付晋军，但国内人事群起反对。眼看卫国不保，于是有人出了“出其君以取悦于晋”的主意。就是说让卫侯暂时离开国君的位置，离开卫国，以缓和与晋的矛盾。卫侯尽管心里不愿意，但还是采纳了这个建议，离开都城，去居襄

中。临走，委托大臣元咺辅佐他的弟弟叔武主持国政。

元咺是个老练的政治家，知道这事不好办，因为权力之争从来都是你死我活的。今日卫侯让位，他日后悔怎么办？说是让叔武临时主持，将来叔武不肯还政又怎么办？如果不动真的，只作作样子，晋人不买帐，继续进攻又怎么办？但是卫侯一片诚心，国家又面临危难，只好勉为其难。不想叔武怕担干系，不肯接受。于是卫侯派宁武子为使，与元咺等立盟。

《左传》记载当时的盟誓说——

天祸卫国，君臣不协，以及此状也。今天诱其衷，使皆降心以相从也。不有居者，谁守社稷？不有行者，谁扞牧圉？不协之故，用昭乞盟于大神，以诱天衷。自会以往，既盟之后，行者无保其力，居者无惧其罪。有渝此盟，以相及也，明神先君，是纠是殛。

行者指的是暂时出位的卫侯，居者当然是指代理的叔武了，双方职责分明，不许后悔。但卫侯离职之后时刻担心元咺会真的立叔武为国君。疑心是最容易坏事的。一天，卫侯听人说元咺已经立叔武为君了，卫侯火了，当即将元咺的儿子杀掉，元咺知道卫侯误会，并未动摇，仍然辅叔武代理国政，等待卫侯回来。卫、晋的紧张关系解除了，卫侯回国，还未进门，杀了叔武。元咺见事不好逃奔晋国。

元咺逃至晋国，不单是为了逃命，而主要是为了告状。当时是晋文公重耳已经称霸，元咺在晋文公面前告了卫侯姬郑不守盟约，无故杀害于国有功而并无私心的叔武。晋文公当即下令传来卫侯姬郑。开庭审判结果，处卫侯的辩士士荣死刑，判代理针庄子刖刑。本应当即处卫侯死刑，考虑他是侯爵，不便行刑，于是押送京师，交周王执行。同时委托元咺回卫国，另立国君。

这场官司以元咺的全面胜利而宣告结束。它的受理和宣判，充分反映了晋文公的霸主地位，也反映了文公处理的公道。因而

成了中国历史上以下告上而且胜诉的典型案列。

（二）“归而逋”

“归而逋”是《讼卦》的九二爻辞。它的原文是：“九二：不克讼，归而逋。其邑人三百户无眚。”这段爻辞是什么意思呢？王夫之解释说——

“不克”，不胜也。“归而逋”，退处于二阴之间以自匿也。“邑人”，谓初与三。“三百户”，尽其邑之人也。灾自外至曰“眚”。九二挟德为怨，以讼其上，固无胜理，赖九五中正，曲谅其“有孚”之实，原情而恕其悍，听其屈服，不加以刑，使得保其封邑而罪不及于初、三，皆得“无眚”，幸也。盖讼而不胜，枝蔓傍生，且有意外之祸，非遇中正如九五者，将有如卫侯郑之于元咺，祸延公子瑕，况其陪隶乎！

王夫之的这段解释是完全根据卦象来的，但也充分反映了他下不能讼上的保守思想，而且与卦辞解释中对“二”的同情和支持也大相径庭，以致在对待元咺告卫侯的问题上表现出两种不同的态度。在卦辞解释中基本上是同情肯定的，而在爻辞解释中基本上是否定的。

元咺告倒了卫侯姬郑，回卫立了公子瑕为国君，僖公三十年（前634年），卫侯姬郑回国杀元咺并公子瑕。孔子著《春秋》记载说“秋，卫杀其大夫元咺及公子瑕。”那么卫侯又是怎样回国的呢？《左传》记载说——

晋侯使医衍鸩卫侯，宁俞货医，使薄其鸩，不死。公为之请，纳玉于王与晋侯，皆十珏。王许之。秋，乃释卫侯。卫侯使赂周黻、冶廑，曰：苟能纳我，吾使尔为卿。周、冶杀元咺及子适（公子瑕）、子仪。

原来这是一笔极其肮脏的政治交易。晋文公本来要处死卫侯

姬郑，因为他是侯爵，所以交给周王去执行。无奈周王迟迟不下手，于是派去医衍下毒，进行毒杀。一直守着卫侯的宁武子向医衍行贿，毒药下得不够份量，因而未死，事后，用贿赂拉拢鲁僖公，通过鲁僖公向周王及晋侯行贿，每人都是十珏。双玉曰珏，十珏就是十双。（鲁僖公得多少，《左传》未予记载。）于是“王许之”。王许之是因为事先得到了晋文公的同意，而晋文公因为得了十双玉也卖给周王一个面子。这回可苦了元咺及新立的公子瑕了。通过卫侯高官重爵的收买，“周、冶杀元咺及子适（公子瑕）。”元咺由法庭上公开的赢家成了幕后活动的实际输家。这也从另一个方面证实了王夫之“以讼其上，固无胜理”的论断。为什么会“固无胜理”？因为官官相护。民告官，官与官相护；小官告大官，大官与大官相护；大臣告君，君与君相护。凡是以下告上者，无不是上与上相护。因为存在着这个“为上”的保护层，所以才“以讼其上，固无胜理”。不是理不能胜，而是势不能胜，权不能胜，这是一切以权力为中心的各种社会形态的通病。

（三）“或锡之鞶带”

这是《讼》卦上九爻辞第一句原文：“上九：或锡之鞶带，终朝三褫之。”锡同赐。鞶是小囊，带是衣带（王夫之别有解释）。褫，剥去。意思是说偶然的机会得到一只小皮囊和一根衣带的赏赐，不想一个早晨被褫夺了三次。意思是说意外的好处是不可能持久的，幸而至是不吉利的。王夫之解释说——

鞶，车饰，带，服饰，车、服所以行赏。或者，侥幸偶得之辞。二之讼上，本以《乾》上行而不与己应为猜恨。九五中正，不与相竞。四居其间，承上意而以告下。唯上九健往之首，与二隔绝，而骄亢不屈，激成讼者也。其事若出于卫主，故或侥幸荣赏。而讼定以后二既屈服，其惕中之乎且见

谅于五，必恶上之酿祸而亟禳之。晁错忠而见诛，况傅游艺之一岁九迁乎？

王夫之从卦象分析，以为九五是主持公道的，但上九骄亢不屈，所以才与九二成讼，联系对九二爻辞的解释，不免有些勉强，但总的主旨是清楚的，这就是“虽或赐之，终朝三褫”，也就是偶然得之，必偶然失之。上例中的公子瑕，就是一例，但王夫之这里没有举公子瑕，而是举了西汉的晁错和唐时的傅游艺。一忠一奸，两相对照。

晁错（前 200～前 154 年），西汉政治家，颍川（在今河南禹县）人。初从张恢学申不害、商鞅的刑名之学，文帝时任太常掌故，后从故秦博士伏生受《尚书》，任太子舍人，又迁博士，旋为太子家令，为太子（景帝）所信任，号称智囊。当时匈奴强盛，屡次南下攻掠，他上书言事，在《守边劝农疏》中建议徙民实边，鼓励耕战，以备匈奴。在《论贵粟疏》中强调以农为本的重要，强调粮食的重要，提出重农抑商，“务民于农桑，薄赋敛、广蓄积以实仓廩、备水旱”的主张。又迁中大夫。景帝即位，任内史，迁御史大夫，力主削夺诸侯王封地，以加强和巩固中央集权。他向景帝一再说明削夺诸侯封地的必要（见图 11-7）。景帝同意，将晁错的意见提交公卿与宗室大臣公开讨论，于是全国震动。晁错的老父急急从家乡赶到长安，劝晁错说：“皇帝新即位，将很多事情交给你办，说明皇上对



图11-7 晁错削地

你十分信任，而你却侵夺诸侯，疏人骨肉，尽干得罪人的事。”晁错坦然回答说：“不这样，刘氏的天下不安呀？”老父说：“刘氏安了，可我们晁氏则太危险了。我不愿看到我们晁家祸连九族，我还是先走了吧！”于是饮药自杀。老父走了，但晁错并未动摇，依然大刀阔斧地推行他的削夺计划，而且首先拿势力最大、且对削夺的反感也最大的楚王戊与吴王濞开刀，削夺了楚王的东海郡和吴王的豫章郡、会稽郡，于是一场以吴王濞为首、以“清君侧，诛晁错”为口号的七王大叛乱开始了。六十二岁的吴王亲自出战，率本国兵二十万，西渡淮河，与楚军会合，组成吴楚联军，为诸侯之先。初战于棘壁（在今河南柘城县西北），杀汉军数万人。加上各路诸侯军摇旗呐喊，声势十分壮大，长安上下，惴惴不安。

其实这些早已在晁错预料之中，计划实施之前他就向景帝说过：“至于吴楚，削地反，不削地也反。”所以他始终不慌不乱，积极为景帝筹划军事，甚至提出请景帝亲自出征，自己驻京留守的进军方案。开始景帝也积极配合，但棘壁之败以后便沉不住气了，加上袁盎的从中挑拨，景帝最后下了“吾不爱一人以谢天下”的决心，诱杀了晁错，将他“朝服腰斩于市”。让袁盎拿了晁错的人头去吴王兵营，商议退兵。

晁错虽然一心为刘氏着想，他的升迁也不能说是偶然所得，但晁错的宝全是押在景帝一人身上的，景帝一动，他的根基势必全动，所以仍在“虽或赐之，终朝三褫”之内。

傅游艺，唐卫州汲（今河南汲县）人。《新唐书·奸臣传》记载他的发迹史说：“载初初（689年）由合宫主簿再迁左辅阙。武后夺政，即上书诡说符瑞，劝后当革姓以明受命。后悦，擢给事中。间三月，进同凤阁鸾台平章事，即拜鸾台侍郎。后乃黜唐称周，废唐宗庙，自称皇帝，赐游艺姓武氏，以兄神帝为冬官尚书。游艺尝梦登湛露殿，既寢，以语所亲，有告其谋反者，下狱自杀，以五品礼葬之。游艺起一岁，赐袍自青及紫，人号‘四时仕宦’，

然岁中即败，前左少其比云。”

傅游艺之所以称为奸臣，在于他采用奸诈的手段为篡权夺位的武则天提供改朝换代的理论依据。因为是天意所在，所以武则天改唐为周之后的第一个年号就是“天授”。傅游艺自己也因此“一岁九迁”，最后升到了“同平章事”，即通常说的宰相的地位。却因为一个美梦送掉了自己的性命。其实他由主簿到同平章事的政治生涯本身就是一个梦，是一个美梦，更是一场恶梦，一方面反映了“终朝三褫”的风险，另一方面更反映了利禄的不可苟得，尤其不可用欺诈手段骗得。

（四）“大无功也”

“大无功也”是《师卦》六三《象辞》，原文是“《象》曰：‘师或舆尸’，大无功也。”舆尸是用车子拉着死尸，当然是战败的象征了。但既然是“或”，说明还未成事实，可能败，也可能不败。但六三爻辞有个“凶”字，说明已经败了。为什么在六三败呢？王夫之根据卦象解释说——

“大”谓阳也。九二刚中，足以制胜，而三乘其上，不用命而轻进。三败，则二功补隙。若先谷之于荀林父，王化贞之于熊廷弼是已。

《师》卦卦体《坎》下《坤》上（䷆），第二爻为阳，三爻为阴。因为三是进爻，又凌驾于九二之上，大有统帅不能节制之象，这就注定三要失败了。三虽然不听二的节制，但毕竟是二的下属，三败必然牵涉到二，所以说无功。为了说明这个问题，王夫之举出了两组历史上的典型事例。

先谷之于荀林父。这是著名的晋楚邲之战的典故。宣公十二年（前597年），因郑国的反复无常，楚庄王统大军伐郑，而且决心灭郑，围城三个月，郑国终于屈服，郑伯投降，楚王退兵三十

里，与之订立和约。

郑国对楚之所以反复无常，是因为害怕他后面的晋国。南楚北晋，是当时势力最强的诸侯国，他郑国谁也得罪不起；晋、楚也在郑国的问题上一再显示自己的力量，争作霸主。这回楚军大至，晋国自然不能坐视，于是以荀林父为统帅，将中军，先谷为副；士会将上军，郤克为副；赵朔将下军，栾书为副，同时以赵括、赵婴齐为中军大夫，巩朔、韩穿为上军大夫，荀首、赵同为下军大夫，韩厥为三军司马，集中晋国一时名将，悉起精锐，南下援郑。因为动作缓慢，大军到达黄河北岸时郑楚已经订盟，楚军早已解围，正在作全面撤军往返的准备。面对这种情况，晋军应当如何处置？是应该迅速渡河与楚军决战呢？还是应该就此返回呢？荀林父拿不定主意，召开各军主要将领会议进行讨论。上军主帅士会首先发言，他引经据典，又从楚国的具体情况进行分析，认为在此种情况下不宜进军，还是回师的好。大家都表示赞同，但先谷反对。《左传》记述先谷的发言说：“不可！晋所以霸，师武臣力也。今失诸侯，不可谓力；有敌而不从，不可谓武。由我失霸，不如死。且成师以出，闻敌强而退，非夫也。命为军帅，而卒以非夫，唯群子能，我弗为也。”先谷说完气愤地离开了会场，率领他的部队渡河去了。

先谷是晋军将领中出了名的火爆性子，加之又是晋文公勋臣先轾的后代，而荀林父又是个好好先生，拿他半点办法也没有。有人怪荀林父不当机立断，任先谷胡来，荀林父极力申辩，但已无补于事。三军司马韩厥以为不能坐视不理，如果让先谷一军独败，不仅先谷有责任，统帅荀林父也一样逃不了责任。不如全军渡河，与楚决一雌雄。如果获胜，谁也没了责任；万一失败，责任大家分摊，也比一两人独任要好。大家同意，于是大军渡河，在黄河南岸进行了著名的邲地之战。战争的结果，晋军大败，中军损失一半，下军损失半多。只有上军，因主帅士会老成，才未曾损失。

王化贞之于熊廷弼。熊廷弼，字飞百，明末抗清名将。江夏（今湖北武昌）人，熊廷弼是个文武兼备的全才，万历二十六年（1598年）进士，后为御史，万历三十六年（1608年）巡按辽东，主持辽东边务，坚持以守为主的战略，边境安然。“在辽数年，杜馈遗，核军实，按劾将吏，不事姑息，风纪大振。”万历四十七年（1619年），辽东经略杨镐轻率进兵，以致大败，廷议熊廷弼熟悉边事，以熊廷弼为兵部右侍郎，兼右佥都御史，代杨镐为辽东经略。熊廷弼到辽东收拾杨镐造成的混乱局面，收回一些必争的据点，然后坚持他的以守为主的战略。万历四十八年（1620年），清兵大举出动，守边将士略有损失，于是凡与熊廷弼有过节、有忌怨或虽无过节、忌怨而不了解实际情况的朝臣群起攻击，甚至说他熊廷弼“军马不训练，将领不部署，人心不亲附，刑威有时穷，工作无时止”。熊廷弼是个性格刚烈的人，容不得别人的污蔑，上疏力辩。缴回上方剑，辞官回乡。临行，上疏说——

臣蒙恩回籍听勘，行矣。但台省责臣破坏之辽遣他人，臣不得一一陈之于上。今朝堂议论，全不知兵。冬春之际，敌以冰雪稍缓，哄然言师老财匮，马上促战。及军败，始愀然不敢复言。比臣收拾甫定，而愀然者又复哄然责战矣。自有辽难以来，用武将，用文吏，何非台省所建白，何尝有一效？疆场事当听疆吏自为之，何用拾帖括语，徒乱人意，一不从，辄怫然怒哉！

如果这次熊廷弼真的回籍听勘，也就好了。无奈边庭吃紧，沈阳被清兵攻破，于是廷议再度起用。这回熊廷弼算是大大倒霉了，朝廷派了个全不知兵而最好言兵且又几次侥幸取胜的进士王化贞为广宁（今辽宁）巡抚。王化贞一反熊廷弼的战略，绝口不言守字，鼓吹打过辽河，提出“请兵六万，一鼓荡平”，处处与熊廷弼相对抗。朝臣不明虚实，极力支持王化贞。结果西平一战，王化贞十数万大军尽丧，熊廷弼、王化贞都论死。由于奸臣魏忠贤弄

权，无辜的熊廷弼于天启五年（1625年）八月被“弃市”，而且“传首九边”。

荀林父与熊廷弼遭遇基本一致，但结果完全两样。邲地之战的第二年，晋侯诛先谷，荀林父主动承担责任，自己请死，士会等人为他说话。晋侯也并没罚他，仍然让他做中军元帅。比较之下，两千多年后的明代较之春秋当年，其风气差之远矣。“愀然者”使一代名将含冤九泉，明朝岂有不被满清灭亡之理？明代以后又如何呢？

（五）“君子以俭德辟难”

这是《否卦·象辞》中的一句。原文是：“象曰：天地不交，否。君子以俭德辟难，不可荣以禄。”

《否卦》是个不吉利的卦，天地不交，上下不通，百事不顺，世将大乱。面对这种世道，君子只有收起自己的理想抱负，避难图存，千万不可求功名，求利禄。王夫之解释说——

‘否塞而不通，君子有德以通天下之志，无所用之。唯世之方乱，难将及己，则乡邻之斗，闭户可也。天下溺而不援，德且不欲其丰，而况禄乎！德见，则禄且及之矣。百里奚而不谏虞公，孟子不复发棠，用《否》之道以应《否》之世，不嫌绝物矣。

德不单是道德，还包括了才能，所谓贤良之谓德。人逢乱世，不可露才，“德见，则禄且及之矣”，同样的道理，禄至则祸及之矣。所以要“俭德群难”。为了说明这个问题，王夫之举出了百里奚不谏虞公的例子。

百里奚是虞国的大夫，而虞公好货，贪得晋侯的宝马璧玉，假道于晋以灭相邻的虢国。宫之奇反复说明利害，虞公就是不听。《左传》记载说——

晋侯复假于虞以伐虢。宫之奇谏曰：“虢，虞之表也。虢亡，虞必从之。晋不可启，寇不可玩，一之为甚，其可再乎。谚所谓辅车相依，唇亡齿寒者，其虞虢之谓乎？”公曰：“晋，吾宗也，岂害我哉？”……

无论宫之奇怎么说，虞公总有理由反驳。百里奚知道虞公不能采纳，也知道虞国的灭亡不可避免，所以一言不发，这大概就是王夫之说的“唯世之方乱，难将及己，则乡邻之斗，闭户可也”的道理了。乡邻互斗，闭户不管，不是不关心乡邻，而是大难将至，管也无用。这就是“用《否》之道以应《否》之世”。不过百里奚不谏虞公，并没有使自己免于其祸。

《左传》接着写道——

冬十二月丙子朔，晋灭虢，虢公丑奔京师。（晋）师还，馆于虞，遂袭虞，灭之，执虞公及其大夫井伯。

井伯即百里奚，百里奚不谏虞公，虽然省却了一场口舌，但并未逃脱厄运，也和虞公一样做了俘虏。

（六）“随时”

“随时”是《随卦·彖辞》中的几句：“大亨，贞无咎，而天下随时。随时之义大矣哉！”意思是说随时而变，是天下通理。那么什么叫“随时”，在什么情况下才能“随时”呢？王夫之说——

卦下一阳本自《否》变，乃“倾否”之卦。《乾》德屈而下，拨乱反正，唯圣人顺天道以行大用，然后可以随时，故叹其时义之大，非可轻用，以枉道从人。近世无忌惮之小人以譙周、冯道随时取容当之，则廉耻丧，而为世患深矣。

《随》卦《震》下《兑》上（䷐），与《否》卦正好上、下两爻相反，第一爻《否》卦为阴，而《随》为阳，第六爻《否》卦为阳，而《随》为阴，变《否》卦的《坤》下《乾》上为《震》下

《兑》上，因为与《否》卦相反，从而纠正了《否》卦的否气，故有拨乱反正之象。因为天下在拨乱反正，所以应该“随”，应该紧跟，应该与之一致。如果不是这样的情况，仅是改朝换代，仅是城头易帜，甚至以乱代治，就不能“随时”，否则就是失气节，丧廉耻。对于后者，王夫之举出了谯周与冯道两个典型人物。

谯周，字允南，三国蜀汉西充国（今四川南部县）人。幼孤，靠兄长抚养。谯周从小好学，家境虽贫，诵读不息，以致忘寝废食。精研《六经》，尤通《尚书》及图、纬之学，颇晓天文。诸葛亮领益州牧，以谯周为劝学使。后为典学从事，总管益州学政。蜀汉后主立太子，以谯周为仆，转为太子家令。后主好游观声乐，谯周曾上长疏劝谏，提出“愿省减乐官、后宫所增造，但奉修先帝所施，下为子孙节俭之教”，徙为中散大夫。再迁光禄大夫，“位亚九列”。本传说“周虽不与政事，以儒行见礼，时访大议，辄据经以对，而后生好事者亦咨问所疑焉。”可见很有人望。

景耀六年（263年），魏大将邓艾攻克江由，诸葛父子战死绵竹，于是成都震动。后主召群臣议论，有主张东投孙吴的，有主张南走云贵的，惟谯周力主投降。他批驳投吴的主张是失大投小。认为以天子寄居他国是不可能的，左右都是称臣，降小不如降大，批驳南逃是为时太晚。一旦拔足，“其变不测。”惟有投降，才是万全之策。后主动摇，还想南逃，谯周上疏，提出南逃有四不可，并举出微子投周作为理论根据，于是后主从谯周之议，出城投降。《三国志》的作者站在魏、晋的立场赞扬谯周说：“于是遂从周策，刘氏无虞，一邦蒙赖周之谋也。”

谯周确实为曹魏的统一事业立了大功，故当时的魏相司马懿封谯周为阳城亭侯，又下书征谯周去洛阳，另委官职。谯周也欣然前往，行至汉中，因病未进。不久，司马懿死，司马炎废魏元帝曹奂，自立为帝，国号晋。

司马炎既立，几次下诏征谯周入京，于是谯周于泰始三年

(267年)抱病入洛阳，拜为骑都尉。

谯周一生，历仕两国三朝。特别是成都主降，保住了自己 and 许多人的利禄，也保住了刘氏宗亲，更使成都免遭屠戮。就这点来说，不能不说是明智的，以致后来益州刺史董荣还画谯周像于州学，命从事李通作颂曰——

抑抑谯侯，好古述儒，宝道怀真，鉴世盈虚。雅名美迹，终始是书。我后钦贤，无言不誉。攀诸前哲，丹青是图。嗟尔来叶，鉴兹显模。

说他“鉴世盈虚”，懂得轻重利害可以，但说他“好古述儒”就不妥了，因为儒家十分注意名节，所以孙绰评论说：“谯周说后主降魏，可乎？曰：自为天子而乞降请命，何耻之深乎！夫为社稷，死则死之；为社稷，亡则亡之。先君正魏之篡，不与同天矣。推过于其父，俯首而事仇，可谓苟存，岂大居正之道哉？”孙盛也说：“《春秋》之义，国君死社稷，卿大夫死位，况称天子而可辱于人乎？周谓万乘之君偷生苟免，亡礼希利，要冀微荣，惑矣！”

谯周的行为是合乎“随时”的原则呢？还是不合呢？王夫之以为是不合的，是丧廉耻的表现。

冯道字可道，五代瀛州景城（今河北交河东北市）人。五代军阀割据，冯道先为刘守光参军。刘守光败，去事宦者张承业，为巡官。张承业以其文学推荐给晋王李克用，为河东节度掌书记。唐庄宗李存勖即位，拜户部侍郎，充翰林学士。同光三年（925年），庄宗被弑，明宗李嗣源即位，拜端明殿学士，迁兵部侍郎。第二年任宰相。明宗问冯道：“天下丰收，百姓如何？”冯道回答说：“谷贵饿农，谷贱伤农。”因诵聂夷中《伤田家诗》：“二月卖新丝，五月粜秋谷；医得眼下疮，剜却心头肉。我愿君王心，化作光明烛；不照绮罗筵，偏照逃亡屋。”明宗听了，很受感动，命左右抄录，经常背诵。

据《新五代史》记载——

冯道相明宗十余年，明宗崩，相愍帝。潞王反于凤翔，愍帝出奔卫州，道率百官迎潞王入，是为废帝，遂相之。废帝即位，愍帝犹在卫州，后三日，愍帝始遇弑，崩。已而废帝出道为同州节度使。愈年，拜司空。晋灭唐，道又事晋，晋高祖拜道为司空，同中书门下平章事，加司徒，兼侍中，封鲁国公。高祖崩，道相出帝，加太尉，封燕国公，罢为匡国军节度使，徙镇威胜。契丹灭晋，道又事契丹，朝耶律德光于京师。德光责道事晋无状，道不能对。又问曰：“何以来朝？”对曰：“无城无兵，安敢不来。”德光诮之曰：“尔是何等老子？”对曰：“无才无德痴顽老子。”德光喜，以道为太傅。德光北归，从至常山。汉高祖（刘知远）立，乃归汉，以太师奉朝请。周灭汉，道又事周，周太祖拜道太师，兼中书令。道少能矫行以取称于世，及为大臣，尤务持重以镇物，事四姓十君，益以旧德自处。然当世之士无贤愚皆仰道为元老，而喜为之称誉。耶律德光尝问道曰：“天下百姓如何救得？”道为俳语以对曰：“此时佛出救不得，惟皇帝救得。”人皆以谓契丹不夷灭中国之人者，赖道一言之善也。（《新五代史·冯道本传》）

冯道一生事四朝十位皇帝，始终居宰相之位，自己不倒而颇有人望，古往今来，恐怕也惟此一位了。这又该怎么评价呢？是合乎“随时”呢，还是不合“随时”呢？王夫之认为：“廉耻丧，而为世患深矣。”

（七）“随有获”

这是《随卦》九四爻辞的第一句，原文是：“九四：随有获，贞凶。有孚在道，以明何咎？”这是个事败而义存的卦。王夫之解

释说——

获，得其心也。五阳得位，而四随之，必获其心。乃当随之时，方竞随阴，而四独守贞以依其主，苋弘之所以为晋杀，孔融之所以为操害也，虽贞（正义）而凶矣。然其所孚者固道也，能明于倡和之义，上下之分，身虽死而志白于天下，又何咎乎！

什么叫获？“得其心也”。为什么要跟随他？就是因为心向着他。传统的观念凡是自己认准了，跟定了的人，必须跟到底，不管形势如何，不管他人怎样，毫不动摇，这就是所谓“烈女不嫁二夫，忠臣不事二主”。从卦象分析，《震》下《兑》上（䷱），下卦主爻是阴爻，二、三竞相随，但四不动摇，虽然孤立，仍然跟随九五不变，尽管他十分清楚九五已经势单力弱，自己处境也十分危险。在历史上，这就是周末苋弘和汉末孔融的为人。虽然坚持了正义，但都被杀，这就叫“虽贞（正）而凶。”凶则凶矣，但忠诚所在，道义所在，“身虽死而志白于天下”，王夫之认为这是值得的。

这里举出的苋弘和孔融恰好与上例的谯周、冯道相反。前者是因时易主，后者则是为主丧生。

苋弘是春秋末年周敬王时的大夫，是个学问很深而德行很高的人，相传孔子曾经向他请教过关于乐的理论，所以韩愈的《师说》说“孔子师郯子、苋弘、师襄、老聃”。其时周王朝已十分衰微，但苋弘仍千方百计要维护它的统治。鲁昭公二十三年（前519年），周王朝内乱，王子朝入居王城，敬王迁至成周。昭公二十六年（前516年），在以晋为首的诸侯势力的干预下，王子朝虽然战败，但他的余党甚多，敬王不敢回王城。昭公三十二年（前510年），苋弘与刘文公出面，通过在晋国执政的魏献子，动用晋国的人力物力，为敬王在成周筑城。因为耗资巨大，晋人对此非常不满。正在这时，卫大夫彪偃去周，对苋弘此举并其吉凶发表了评

论，《国语·周语》记载说——

卫彪傒适周，闻之，见穆公曰：“莠、刘其不殁乎？周诗有之‘天之所支，不可坏也；戎所坏，亦不可支也。’……昔孔甲乱夏，四世而陨；玄王勤商，十有四世而兴。帝甲乱之，七世而陨，后稷勤周，十有五世而兴；幽王乱之，十有四世矣，守府之谓多，胡可兴也？夫周，高山广川大藪也，故能生是良材，而幽王荡以为魁陵粪土沟渎，其有悛乎？”

彪傒认为，人算不如天算。凡天要支持的，人是无法破坏的；反之，天要毁掉的，人是无法支持的。而且举了一连串历史上由乱到治、由治到乱的例子，指出幽王乱周以来，已有十四世，昔日的高山、广川、大藪，成了今天的魁陵、粪土、沟渎，无可复兴了。彪傒还指出：“周若无咎，莠弘必为戮，虽晋献子（魏献子）亦将及焉。”彪傒不幸言中，就在这年，魏献子死于此役。哀公三年（前492年）晋人杀莠弘。

孔融，字文举，东汉鲁（今山东曲阜）人，孔子二十世孙。从小懂规矩，有礼貌，四岁时与五个弟弟一起吃梨，他总是拿最小的，大人问他，回答说：“我小儿，法当取小者。”稍大好学，广涉博览。十六岁时，因藏匿罪争为其兄替死，开始闻名。后为司空掾，迁虎贲中郎将。董卓篡权，孔融每加匡谏，因忤董卓。当时北海国（治所在今山东昌乐县）黄巾军最甚，董卓授意三府同举孔融为北海相。在北海与黄巾军作战，几经失败，赖刘备救援，才战败黄巾军。孔融决心以北海为根基，匡扶汉室，无奈他有文无武，成不了气候。

《后汉书》说——

融负其高气，志在靖难，而才疏意广，迄无成功。在郡六年，刘备表领青州刺史。建安元年，为袁谭所攻，自春至夏，战士所余才数百人。流矢雨集，戈矛内接，融隐几读书，谈笑自若。城夜陷，乃奔东山，妻子为谭所虏。

建安元年（196年），曹操迎献帝居许都（今河南许昌市），以天子名义征孔融为少府。孔融看出了曹操志在夺权的野心，于是处处和他作对。特别利用他的多才和学问在文字往来和政策议论上对曹操进行挖苦讽刺。曹操攻邳城，长子曹丕私纳袁熙之妻甄氏，孔融写信给曹操，将此比作“武王伐纣，以妲己赐周公”。曹操左右思量，不知出自何典。后经人提醒才知道是孔融杜撰。曹操甚为不快。有年粮食歉收，又是兴兵用粮之际，曹操下令禁止酿酒。孔融却写信给曹操，大谈酒在历史上的作用，反对禁酒。

曹操对孔融积怨既深，于是令路粹上书诬告孔融漫语不经、大逆不道种种罪状，于建安十三年（208年）下狱弃市，年五十六岁。其妻和子女皆被诛。

（八）“剥之无咎”

“剥之无咎”是《剥》卦六三爻辞。《剥》卦体《坤》下《艮》上（䷖），全卦只有上九是阳，其他全是阴，王夫之解释说：“此卦阴自下生，以迫孤阳之去。害自内生，而谓之剥者，主阳而客阴，君子辞也。”君子辞即赞美君子之辞。赞美君子什么呢？“主阳而客阴”，什么时候都以阳为主，以阴为客，即使与阴相处，为阴所制，也决不忘阳，决不背阳。王夫之在解六三爻辞说——

谓于《剥》之世，独能无咎也。与群阴居，不能拔出自奋以拯阳而定其倾，而心不忘于贞顺与上相应，如狄梁公之事女主、关羽之为曹操用者，君子曲谅其志。

《剥》之世就是群阴迫阳之世。六三居群阴之中，孤阳远远在上（即《剥》卦上九），正位已被阴所占，要使阳恢复到五的地位势不可能，因为自己无此力量。怎么办呢？于是只有身附五阴而心向上阳了，这就叫“身在曹营心在汉”，狄仁杰之于武则天，关羽之于曹操，就是如此，所以受到后人的赞美，关羽降曹不失对

刘备之义，狄仁杰为武则天所用不失对李唐之忠。这就叫：“《剥》之无咎”，即处《剥》之世而无凶咎。

狄仁杰，字怀英，唐并州太原（今山西太原市）人。从小有异才，由汴洲参军升大理丞，一岁之中断狱一万七千人，时称“平恕”。左威卫大将军权善才、右监门中郎范怀义误砍了昭陵（唐太宗墓）一棵柏树，唐高宗坚持要判死刑，狄仁杰力争，二人免死，几天以后授御史。后迁度支郎中，转文昌右丞，出任豫州刺史，武则天天授二年（691年），调回长安，以地官侍郎同凤阁鸾台平章事。一天，武则天对狄仁杰说：“你在汝南（指豫州刺史任上）颇有善政，但也有不少谰言，你想知道吧？”狄仁杰回答：“陛下以为是过，臣当改之；以为无过，臣之幸也。”

狄仁杰居宰相位不久，酷吏来俊臣大构冤狱，诬狄仁杰谋反，逮捕入狱，审讯时问他，为何要反？狄仁杰却出人意外地回答：“我本唐臣，如今是周朝革命，本应该反。”于是定案，罪当处死。来俊臣帮凶王德寿对狄仁杰说：“请狄公帮个忙，就说杨执柔是你的同党，在下包你免死。”仁杰长叹了一口气，说：“皇天后土，能让我狄仁杰作此等事么？”于是以头撞柱，以求速死。王德寿害怕，不敢强求，不久遇赦，贬为彭泽县令。

武则天万岁通天元年（696年），契丹攻河北，以狄仁杰为魏州刺史，不久转幽州都督。神功元年（697年）复为宰相。武则天欲立侄子武三思为太子，召集宰相们议论。众人不敢对，狄仁杰说：“臣观上天与人，都在怀念李唐。前者匈奴犯边，陛下使梁王（武三思）招募勇士，逾月不足千人，后来以庐陵王取代，不到几日竟达五万人，可见人心思唐，立太子非庐陵王不可。”武则天盛怒罢朝。一段时间以后，武则天再问狄仁杰，仁杰回答得十分诚恳，《新唐书》记其事说——

久之，召谓曰：朕“数梦双陆不胜，何也”？于是仁杰与王云庆俱在，二人同辞对曰：“双陆不胜，无子也，天其意者以儆

陛下乎！且太子天下大本，本一摇，天下危矣。文皇帝（太宗）身蹈锋鏑，勤劳而有天下，传之子孙。先帝寝疾，诏陛下监国，陛下掩神器而取之，十有余年，又欲以三思为后。且姑侄与母子孰亲？陛下立庐陵王，则千秋万岁后常享宗庙；三思立，庙不附姑。”后感悟，即日遣徐彦伯迎庐陵王于房州。

狄仁杰借武则天搏戏不胜之由大讲立太子的利害，使武则天感悟，才没把权力移交给侄子武三思，终于保住了李唐的天下，而狄仁杰也因此赢得了在周不忘唐的美名。

性质与狄仁杰相似，但更为人知晓的自然还是蜀汉关羽了。《三国志·蜀书》关羽本传记载其事说——

建安五年，曹公东征，先主奔袁绍。曹公擒羽以归，拜为偏将军，礼之甚厚。绍遣大将颜良攻东郡太守刘延于白马，曹公使张辽及羽为先锋击之。羽望见良麾盖，策马刺良于万众之中，斩其首还。绍诸将莫能当者，遂解白马围。曹公即表封羽为汉寿亭侯。初，曹公壮羽为人，而察其心神无久留之意，谓张辽曰：“卿试以情问之。”既而辽以问羽，羽叹曰：“吾极知曹公待我厚，然吾受刘将军厚恩，誓以共死，不可背之。吾终不留，吾要当立效以报曹公乃去。”辽以羽言报曹公，曹公义之。及羽杀颜良，曹公知其必去，重加赏赐。羽尽封其所赐，拜书先辞，而奔先主于袁军。左右欲追之，曹公曰：“彼各为其主，勿追也。”

当然，关羽能成其义与曹操的大度分不开，故裴松之评论说：曹公知羽不留而心嘉其志，去不遣追以成其义，自非有王霸之度，孰能至于此乎？斯实曹公之休美。

（九）“君子维有解”

这是《解卦》的六五爻辞，原文是：“六五：君子维有解，吉。”

有孚于小人。”

什么叫“解”？“解散其纷乱也。”君子惟有解才吉，不解则不吉。而解必经“有孚于小人”，否则不能解，不能解也就不吉。那么是什么纠纷需要解，如何才能解，又如何才能有孚于小人呢？王夫之解释说——

君子、小人以位言，五居尊为君子，三则负且乘之小人也。五以柔居尊，道不足，而二以姤好她直自用，则其忧疑不释，将激而与小人党，以犯上丑正。幸上之柔和不迫，从容而解之。维其有解，是以吉。君子既得解，则且以道感孚小人，而小人亦化矣。五孚于三，四孚于二，阳不畸而阴不戾，初、上之为功大矣。萧望之唯不知此，恃其刚以与柔懦之元帝争得失，而弘恭、石显之忿愈烈。郭子仪之处程、鱼，庶几得之。

以爻位而言，五为君子，三为小人，但《解卦》的第五爻是阴，所以说“五以柔居尊，道不足”。而二是阳，且倔强刚直，因而与小人三不和，愈闹愈僵，幸好五柔和不迫，为之和解。在此情况下，如果二更宽容一些，能使小人感化，使之“有孚”，也就吉了。反之，结局肯定不吉。萧望之唯不知此中利害，“恃其刚以与柔懦之元帝争得失”，致使与弘恭、石显的关系愈演愈烈，反而帮助了弘恭、石显，以致自己丧命。萧望之，字长倩，西汉东海兰陵（今山东苍山县）人。曾从夏侯胜学《论语》、《礼记》，名动京师。是时大将军霍光秉政，长史丙吉推荐，因言语刺伤霍光，终未录用。宣帝即位，用为谒者，迁谏议大夫，丞相司直，“岁而三迁，官至二千石。”后因事降为太子太傅，以《论语》、《礼记》授太子。

宣帝黄龙元年（前49年），宣帝病重，召侍中史高、太子太傅萧望之、少傅周堪入内，拜史高为太司马车骑将军、萧望之为前将军光禄勋、周堪为光禄大夫受遗诏辅政，领尚书事。同年，太

子刘奭即位，是为元帝。元帝即位，因萧望之、周堪是自己老师，十分尊重，望之、周堪也悉心辅佐。两人又荐谏议大夫刘更生为给事中，侍中金敞为拾遗。四人同心协力，劝导元帝行古制，致太平，元帝多所采纳。然而矛盾也因此产生。宣帝不好儒术，所任多文法之吏，而中书省又多用宦官。其时中书令弘恭、石显在位已久，熟习前朝典章制度，而大司马史高又予支持，于是议事强调过去成法，多与望之等不合。而萧望之等引经据典，条理贯通，弘恭、石显知其然而不知其所以然，元帝也倾向萧望之等人，石显等已感不安。萧望之为了能行古制，革前朝之弊，提出“中书省朝政之本，宜用贤明之士，武帝因游宴后庭，故多用宦官，非国旧制”，因而为史高、弘恭、石显所痛恨。元帝也支持萧望之的意见，但元帝是“以柔属尊”的柔儒之主，加之又是新即位，不敢大刀阔斧，久议不决，以致为石显所乘。他们利用郑朋的挑拨离间和言词反复，诬告望之、周堪、更生“朋党相称举，数潜诉大臣，毁离亲戚，欲以专擅权势，为臣不忠，诬上不道，请谒者召致廷尉。”

“召致廷尉”是收监关押的意思，元帝初即位，不解其意，误以为是对质、询问之类，竟“可其奏”。于是萧望之等三人同时入狱。几天以后，元帝有事找三人议论，才知道三人都已下狱，大惊道：“不是叫去问话吗？怎么关起来了呢？”因此深责弘恭、石显。恭、显叩头谢罪。元帝火了，下令赶快放出来，照常管事。于是史高又出面说：“皇上新即位，尚未为天下了解，却在己师傅问题上表现徇私，不好。不如断其罪过，然后赦免。”元帝是个最无主见的人，居然也表示回意，于是下诏：“前将军望之傅朕八年，无它罪过，今事久远，识忘难明，其赦望之罪，收前将军光禄勋印绶，周堪、更生皆免为庶人。”

数月之后，元帝又下诏：“国之将兴，尊师而重传。故前将军望之傅朕八年，道以经术，厥功茂焉，其赐望之爵关内侯，食道

六百户，给事中，朝朔望，坐次将军。”其时元帝本已悔悟，觉得还是自己的老师可靠，准备下一步用望之为丞相。恰在这时，望之的儿子萧伋上书，提出前次被诬告了，形同翻案，元帝不悦，于是弘恭、石显乘机进谗说：“望之前为将军辅政，排斥大臣，专权擅朝。幸得不坐。复赐爵邑，与闻政事，不悔过服罪，深怀怒望，教子上书，归非于上自以托师傅，怀终不坐，非颇诎望之于牢狱，塞其快快之心，则圣朝天以施恩厚。”元帝听了，以为显示一下圣朝的威严，亦无可，但又怕望之受不了，问道：“萧太傅素来刚直，不会出事吗？”石显说：“生命毕竟重要，哪有那么轻生的人？况且望之所犯无非是言语不当的轻罪，心中有数，不必担心。”于是元帝又“可其奏”。

石显等领了旨意，又故意张大其辞，大造声势，“命太常急发执金吾车骑驰围其第。”望之受不了如此污辱和委屈，服毒自杀。

石显是有名的奸臣，望之一心锄奸，结果反为奸害。他的失误就在于没有看准元帝的柔懦以及低估了石显等人的能耐，似与王夫之解释的六五爻辞“君子维有解，吉”不全一致。因为元帝始终不是在和解他们的纠纷，实际上是在不断地加剧他们之间的矛盾，最后致使萧望之冤死。

郭子仪，唐华州郑（今陕西华县）人。以武举异等累迁朔方节度使。至德二年（757年），因平定关中地区叛军升关内、河东副元帅。不久，授尚书左仆射，率部随广平王统军十五万收复长安，击败安庆绪，叛军东渡黄河，陕西平定，以功加司徒，封代国公。

乾元元年（758年），郭子仪破叛军盘据的卫州（今河南淇县），斩首四万级。再围相州（今河北临漳），大败安庆绪，留守东都，任山南东道，河南诸道行营元帅。幸臣鱼朝恩嫉妒郭子仪的功劳，见郭子仪统军久居洛阳，乘机向肃宗李亨进谗，说郭子仪有异心，于是召郭子仪回长安，以赵王为天下兵马大元帅，李

光弼为副元帅，代郭子仪。

郭子仪虽被褫夺了兵权，但并无怨言，悉心朝廷职事。不久，史思明再陷洛阳，西部少数民族又乘机而起，于是京师震动。迫于形势，授郭子仪邠宁、鄜坛（今陕西彬县、富平一带）节度使，借以保卫长安，但仍令留守长安。后因许多大臣提出意见，说郭子仪于国有大功，而当前时局又紧，应该让他实权实职，于是以郭子仪为诸道兵马都统，统河西、河东诸路军马，计划从彬县出发，渡黄河，经大同直扑叛军根据地范阳（今北京市）。但计划被鱼朝恩谗言所阻，于是叛军再起，李光弼大败邙山，河阳失守，形势再变。上元二年（761年），以郭子仪为朔方、河中、北庭等州节度行营，兼兴平，定国副元帅，进封汾阳郡王。

肃宗去世，代宗李豫立。程元振自恃与代宗亲密，离间宿将，一心要弄掉郭子仪的副元帅，不断在代宗面前进谗，于是罢子仪副元帅，加封实户七百，派他看管肃宗李亨的陵墓。郭子仪看到了对自己不利的苗头，也不言语，却把当年与李豫并肩作战的往来文书千余封尽行封好，呈交李豫。李豫大愧，写信给郭子仪说：“朕不德，诒大臣忧，朕其自愧，自今公勿有疑。”

永泰元年（765年），吐蕃联合回纥，攻河西，破泾州（今甘肃泾川），进逼奉天（今陕西乾县）、武功（今陕西眉县），长安吃紧。郭子仪以关内副元帅镇咸阳，其时手下无兵，随行仅数十骑。通过说服回纥，打败了吐蕃，再次稳定了局面。

郭子仪戎马一生，战功卓著，身系李唐安危二十年，却屡遭奸臣程元振、鱼朝恩诋毁，《新唐书·郭子仪传》于末尾评论说：“子仪事上诚，御下恕，赏罚必信，遭幸臣程元振、鱼朝恩短毁。方时多虞，握兵处外，然诏至即日就道，无纤介顾望，故谗间不行。”郭子仪之所以诋毁不倒就在于他心中“无纤介顾望”，行为上不造成疑点（诏至即日就道）。另外，他为人之大度也为人所难得。他领兵破吐蕃，鱼朝恩却使人挖他的祖墓，正在这时，子仪

因事突然回朝，上下都担心要出大事，皇帝也很紧张，郭子仪却哭着对皇帝说：“臣统兵日久，不能禁止士卒挖别人祖坟，今别人挖臣家祖坟，是上天对臣的惩罚，与人无关。”最后终于感动了程之振和鱼朝恩。

郭子仪对程、鱼的处理，比之萧望之对弘恭、石显，确实高明多了，也大度多了。但对奸臣任其为奸而不斗争揭露，于己虽然无虞，但于世无益，也只属明哲保身一类了。

第十二章 曾国藩：儒家易学的践履者

曾国藩这个名字是与中国近代史紧密相连的。章太炎说曾国藩“誉之则为圣相，谥之则为元凶”。曾国藩一生充满了一系列难解的历史之谜，不管史学者和政治家如何从正面或反面评价都自有其存在的理由。这里，我们只是从儒家易学践履者的方面来简略地透视一下曾国藩。

一、“最后一个理学家”

曾国藩（1811年—1872年），字伯涵，号涤生，谥文正，湖南湘乡（今双峰县荷叶乡）人（见图12-1）。

曾国藩从小受到严格的儒学教育，《曾国藩年谱》讲他5岁时（1815年）即“受学于庭，诵读颖悟”、“禀学于庭者凡八年”。道光六年（1826

年)，曾国藩参加童生府试，获前列第7名，在当地读书人中已是小有名气了。道光十三年（1833年）曾国藩应县试中背榜（末名）秀才。道光十四年（1834年），曾国藩就读于“四大书院”之一的长沙岳麓书院，受到湖湘学统经世致用思想的熏染，这年秋试中第36名举人。道光十八年（1838年），曾国藩入京会试，中试第38名进士。道光二十年（1840年），曾国藩授翰林院检讨，从此登入仕途。



图12-1 曾国藩

综观曾国藩从童生到翰林的经历，不难看出，他受到被统治者列为官学的程朱理学的熏陶是很深的。据史载，曾国藩从道光二十一年（1841年）起，开始拜著名理学家唐鉴（唐镜海）、倭仁（倭艮峰）为师，用心钻研义理之学，他每日严格按理学家的要求修身养性，受到唐鉴“生平最喜读《易》”和倭仁“研几功夫最要紧”的重视易学思想的影响，曾国藩入仕后，《周易》终日与其相伴，终于使他成为名闻天下的儒家理学易的践履者。

在清王朝风雨飘摇的年代，他站出来以儒家“卫道士”的带头人，拉起一支湘军，用儒家思想把官兵训练成“能打硬仗的”“卫道兵”，历尽千辛万难为清王朝效力，终于血腥镇压了太平军，使最后一个封建王朝在华夏大地上推延了近半个世纪的寿命。他死后，再也没有那个理学家有他这样大的能耐了，所以史学家给了他一顶“最后一个理学家”的称号。

曾国藩作为理学家，在理论上并没有多大建树，但在为人、处事、学习、交友、带兵、做官、洋务等活动中都处处践履着程朱理学的信条，直至死前的三四天，他的手上还捧着《理学宗传》在阅读，在死的前一天还写了阅《理学宗传》中《张子》一卷的日

记。因此，我们可以说他是“在理学中成长又是在理学中死去”的最后一位理学家。

二、曾国藩论《易》

《周易》作为“五经之首”，是曾国藩最喜爱的十七种书之一。在他的日记中常可看到其研读《周易》的记录，如同治六年十一月初三日的日记说：“温《易经·系辞》朗诵至二更四点”，同治十一年正月十三日的日记说：“温《周易》中孚、小过二卦三更睡”……等等。他曾在日记中抄录唐镜海自言“生平最喜读《易》”的话自勉。他研读《周易》随手写下的心得，《曾国藩全集·读书录》收集了七条，实际上并不止这些。纵观曾国藩的著述，虽然他没有写出一部专门的易学论著，但是其易学思想从他的若干《易》论中是可以窥视大概的。下面我们根据《曾国藩全集》中的有关《易》论文字，阐述其易学思想。

（一）论《晋》卦初六爻

《周易》晋卦初六爻辞云：“初六：晋如摧如，贞吉，罔孚，裕无咎。”这里，“初六”是《晋》卦最下位的爻名，“晋”意为“进”，“摧”意为“退”，按传统的解释，此爻辞的意思是：“处于最下位初六爻时，要进退自如，守正就吉利，虽然未被君主信任赐命，也能宽裕自处而无过错。”曾国藩对此爻议论道：“裕，难矣。《中庸》‘明善诚身’一节，其所谓‘裕’者乎！”

在身处最下位的“初六”之际，不被君主信任，而要做到心中坦然、宽然自处，这是多么的“难”！曾国藩对“裕”字是很感慨的。由此，他想到《中庸》“明善诚身”一节，认为《晋》卦初六爻讲的“裕”，就是“明善诚身”之意。《中庸》“明善诚身”一

节是这样的——

在下位不获乎上，民不可得而治矣；获乎上有道，不信乎朋友，不获乎上矣；信乎朋友有道，不顺乎亲，不信乎朋友矣；顺乎亲有道，反诸身不诚，不顺乎亲矣；诚身有道，不明乎善，不诚乎身矣。

这一段与《晋》卦初六爻都是讲“在下位不获乎上”的情况下，如何进行自我修养的问题。《中庸》认为在这种情况下必须要显出自己善的本性来，才能做到内心诚实，这就是“明善诚身”，《周易》则认为在这种情况下必须宽裕自处、心中坦然，这就是“裕”。“明善诚身”和“裕”是一致的。曾国藩解“裕”为“明善诚身”，确实是符合宋儒理学易伦理观思想的。这反映出曾国藩在易学上的理学倾向，显然是对程朱理学“义理易”的继承和发展。

曾国藩治学是为了所谓的“经世致用”，他指出“裕”之难，是因为知难才能认真对待而去重视修身以“济世”，因而他释“裕”为“明善诚身”寓意也是相当深刻的，反映出他“学贵在用”的实用主义立场，对此，我们是应该明确的。

（二）论《家人》卦

曾国藩对《周易》的“家人”卦议论较多，这与曾国藩本人极其看重家人教育是分不开的。他写下了大量的家书，有不少的家训思想。这里，我们仅举要从他对《家人》卦的有关议论，了解其家训思想。

《家人》卦上九爻辞云：“上九：有孚威如，终吉。”《象》传曰：“威如之吉，反身之谓也。”

意思是：“最上位的上九爻告诉我们，有诚信的家长就有治家的威严，结果就有全家吉利。”《象传》解释说：“这种有威严的治

家之所以吉利，是因为家长自身能反省，以身作则的缘故啊。”

曾国藩议论道：“有孚威如，即《论语》“望之俨然”意。要使房闼之际、仆婢之前、燕昵之友，常以此等气象对之方好。”

又说：“治家贵严，严父常多孝子。不严则子弟之习气日就佚惰，而流弊不可胜言矣。故《易》曰：‘威如吉’。欲严而有威，必本于庄敬，不苟言，不苟笑。故曰：‘威如之吉，反身之谓也。’”

这些议论都是家训的口气。曾国藩把《家人》卦上九爻的“有孚威如”解释为《论语》“望之俨然”意，带有浓厚的儒家伦理观色彩。《论语·子张篇》云：“子夏曰：‘君子有三变：望之俨然，即之也温，听其言也厉。’”意思是说，君子给人的感觉有三种印象：远远望他感到很庄严，接近他感到很温和，听他说话感到很严厉。

“望之俨然”作为君子三变之首，可见儒家之重视。曾国藩亦不例外，他认为作为“上九”处最上位的一家之长，治家必靠威严，家人“望之俨然”，才能产生好的效果。

如何达到治家“威如”之效呢？《象传》的解释是家长要“反身”，即反省自身，以身作则，这样才使家人尊敬而产生威严。曾国藩发挥说“欲严而有威，必本于庄敬，不苟言，不苟笑。”这显然是受到程颐主敬思想的影响。程颐认为通过庄敬的功夫可以修养好品性，他主张外貌与内心都要同时约束自己，做到庄敬威严。曾国藩信奉程朱理学，不仅在理论上庄敬、讲威严，而且在实践上也做到了这一点。《清史稿》卷四〇五记载：“国藩为人威重……每对客，注视移时不语，见者竦然。”可见，在实际生活当中曾国藩也是一副儒家“君子”的“俨然”姿态。

“治家贵严”是曾国藩家训思想在其释《家人》卦义时的体现，他如此严于治家是有原因的。他认为治家事关治国，家不治无以治天下，所以这种家训思想实际上正是儒家“修身齐家治国平天下”政治思想的一种具体表现。

关于《家人》卦，曾国藩还说过这样一句话：“《家人》卦以二女为主，重在中馈。”“中馈”指妇女主持家中饮食之事。这种思想是我国封建社会“男人主外，女人主内”传统的沿袭，但他看到了女人在家庭事务中的主角作用，是有积极意义的。因为女人这种“中馈之重”并不亚于“严父”治家的作用，所以曾国藩在讲《家人》卦时，既强调“严父常多孝子”，又提出“重在中馈”、“以二女为主”，这是比较客观的态度。

（三）论《睽》卦

《周易》中的《睽》卦紧接在《家人》卦之后，按传统的理解，“睽”是“离”、“不合”之意。

曾国藩论《睽》卦道：“凡睽起于相疑，相疑犹如自矜明察。我之于某君，其如上九之于六三乎？吴氏谓合睽之道，在于推诚守正，委曲含宏，而无私意猜疑之弊。戒之勉之，此我之要药也。”

这段《易》论，有一个明显的特点，那就是为自己揭短的“戒勉”之词。曾国藩不讳言自己有猜疑而引起不合之弊，所以借议论《睽》卦作了自我反省。“我之于某君，其如上九之于六三乎？”我处在“上九”，某君在“六三”，虽“上九”与“六三”相应却离异不合，原因何在呢？这就是“凡睽起于相疑”之故啊。曾国藩反思自己的“疑心病”，想起了幕僚吴汝纶的忠告：合睽之道，在于推诚守正，委曲含宏，而无私意猜疑之弊。曾国藩对吴汝纶这名话是很看重的，认为是医治自己疑心病的“要药”。我们也可以把这句话看作是曾国藩借吴汝纶之言阐述自己的《睽》卦思想。因为这里的“推诚守正”和“含宏”正是曾国藩注解《晋》卦初六爻时，提到的“明善诚身”和“裕”，它们是彼此相通的，不“明善”如何守正，不“裕”又如何能“委曲含宏”呢？

曾国藩能够经常反省自己，改正过失，这在其《易》论中表现得尤为突出，在下面的论《旅》卦中我们亦可看出这一点，这也算是曾国藩《易》论的一大特色吧。

（四）论《旅》卦九三爻

《周易》旅卦九三爻辞中有“丧其童仆”语，《象》解释说：“以旅与下，其义丧也。”意思是说，《旅》卦九三爻位于刚爻刚位，过于高傲，所以童仆逃跑了。《象传》认为这样非常刻薄地把童仆当成无家可归之人对待，童仆跑掉是合情合理的。

曾国藩议论道——

余读《易·旅卦》“丧其童仆”，《象》曰：“以旅与下，其义丧也。”解之者曰：“以旅与下者，谓视童仆如旅人，刻薄寡恩，漠然无情，则童仆亦将视主上如逆旅矣。”余待下虽不刻薄，而颇有视如逆旅之意。故人不尽忠，以后余当视如家人手足也。

曾国藩反省自己有待下“视如逆旅之意”，即把自己的部下当作无家可归之人的念头，所以有的部下“不尽忠”，表示以后要“视之如家人手足”，改正过失。这种《易》论针对自己的毛病而立论是非常深刻的，尽管这种议论新意并不多见。

《周易》原本是占卜之书，经过儒家的解释作传，便成了一部富含哲理的经典。儒者把它当作修身治国的法宝，认为“《易》是寡过之书”，曾国藩把《周易》亦看作是修身的宝典，所以经常随身温读研习。他的《易》论是地地道道的道德修养论，所以其中多见自我反省之词，这就不足奇怪了。读曾国藩的《易》论，其强烈的自责之词往往能动人心弦，可见，这种结合自身修养读《易》研《易》的方法是有可取之处的，值得习《易》者重视。

（五）论《中孚》卦

《周易》“中孚”卦，其卦画为中间二阴爻，表示中间虚心，即心中有诚信，故名之为“中孚”。曾国藩的伦理哲学思想颇重“诚信”，所以他对《中孚》卦有一段较长的议论。

曾国藩是这样论《中孚》卦的——

读《中孚》卦，因思人必中虚，不著一物，而后能真实无妄。盖实者，不欺之谓也。人之所以欺人者，必心中别著一物，心中别有私见，不敢告人，而后造伪言以欺人。若心中了不著私物，又何必欺人哉？其所以自欺者，亦以心中别著私物也。所知在好德，而所私在好色。不能去好色之私，则不能不欺其好德之知矣。是故诚者，不欺者也。不欺者，心无私著也。无私著也，至虚也，是故天下之至诚，天下之至虚者也。当读书则读书，心无著于见客也。当见客则见客，心无著于读书也。一有著则私也。灵明无著，物来顺应，未来不迎。当时不杂，既过不恋，是之谓虚而已矣。以此读《无妄》、《中孚》、《咸》三卦，盖扞格者鲜矣。

这段《易》论，是曾国藩由《中孚》卦发挥自己的伦理哲学思想，主题是议论“虚心诚实”问题。

“中孚”是心中真实无妄，因而是“诚”的。曾国藩由天道推人道，从“中孚”卦卦德推出人亦应效法“中孚”天道做“不欺者”。他是从道德论角度来释“诚”的。《大学》云：“所谓诚其意者，毋自欺也。”这里释“诚”为“毋自欺”就是不要欺骗自己，这是对内来立论的，而曾国藩释“诚”为“不欺”就是不要欺骗别人，这是对外来立论的，无疑这是对《大学》思想的发展。曾国藩认为“人之所以欺人”是由于“心中别有私见，不敢告人”，也就是怀有个人目的才去欺骗别人，因此要做到“诚”就必须

“不欺”，这样就达到了“至虚”，所以“天下之至诚，天下之至虚者也”，“至诚”与“至虚”是一致的，“虚”本是“中孚”的卦德，是天道，“诚”是由天道推出的人道，是天赋予人性的东西，这里就为“诚”找到了客观依据。但曾国藩并没有对“诚”作出本体论的解释，所以由这段议论还不足以断定“诚”的本体论属性，我们只能从道德论的角度去理解它。

曾国藩认为“不欺者，心无私著也”，明显受到理学开山祖师周敦颐的思想的影响。周敦颐把克服私心和私欲看作是达到诚的境界的手段，因此曾国藩的这一番“诚”论亦是对宋儒理学易传统的继承和发展。

（六）论“寂然不动”

《周易·系辞上》云：“《易》无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。”曾国藩摘录“寂然不动”四字议论，颇为精彩。

曾国藩是这样议论的——

神明则如日之升，身体则如鼎之镇。此二语，可守者也。惟心到静极时，所谓未发之中，寂然不动之体，毕竟未体验出真境来。意者只是闲藏之极，逗出一点生意来，如冬至一阳初动时乎？贞之固也，乃所以为元也。蛰之坏也，乃所以为启也。谷之坚实也，乃所以为始播之种子也。然则不可以为种子者，不可谓之坚实之谷也。此中无满腔生意，若万物皆资始于我心者，不可谓之至静之境也。然则静极生阳，盖一点生物之仁心也。仁心不息，其参天两地之至诚乎？颜子三月不违，亦可谓洗心退藏，极静中之真乐者矣。我辈求静，欲异乎禅氏入定冥然罔觉之者，其必验之此心。有所谓一阳初动，万物资始者，庶可谓之静极，可谓之未发之中、寂然不动之体也。不然，深闭固拒，心如死灰，自以为静，而生

理或几乎息矣。况乎其并不能静也，有或扰之，不且惴惴往来乎？深观道体，盖阴先于阳，信矣。然非实由体验得来，终掠影之谈也。姑记于此，以俟异日。

这段《易论》，曾国藩说是“掠影之谈”，但它包含有一些深刻的思想。“寂然不动”表面上看是静止的状态，按朱熹的解释：“寂然者感之体。”朱熹认为这种寂然不动之体是一种思虑未萌时的状态，即“未发之中”，这里“中”是指心的未发状态，也就是《中庸》说的“喜怒哀乐之未发，谓之中。”由这种“寂然不动之体”真的能感受出“真境”吗？这个“真境”也就是周敦颐讲的“静无而动有”的“诚”的境界，亦即是“无极之真”。曾国藩在这里否认了“心到静极时”能体验出真境的看法，指出这种“万物皆资始于我心者，不可谓之至静之境也。”周敦颐是“主静”论者，但这种“静”并不是朱熹注解的“心到静极”的那种“寂然不动之体”，据朱震《汉上易传》所收录的周敦颐《太极图》原图，第一圈就是“阴静”，它是一个空心圆，表示宇宙起源时的静虚状态，到了第二圈才是“阳动”，这时是一个阴阳互动的坎离圆。由周敦颐《太极图说》可知“无极而太极”，第一圈“阴静”是“无极”状态，这个“无极”是无极之真，并不是虚幻的“无”而是“真”的客观存在，它是有形的“空心圆”，所以才有可能由这种“无极之真”产生出“二五之精，妙合而凝”的万事万物。周敦颐的主静论原本是朴素的宇宙起源论，带有真理的颗粒，但朱熹及后人多有误解。曾国藩在这段议论的末尾讲的“深观道体，盖阴先于阳，信矣”是有特定内涵的，这里“道体”是指周敦颐《太极图》宇宙起源模型体，这个太极图模型体就是用来演示自然法则“道”的，所以称为“道体”，《宋史·道学传序》指出：“周敦颐出于舂陵……然后道之大原出于天者，灼然而无疑焉。”由于周敦颐发明了这个《太极图》“道体”所以《宋史》专门列了“道学传”加以弘扬。如何理解周敦颐这个由“阴静”演示“万物化

生”的“道体”呢？曾国藩这段《易》论很好地解决了这个问题。他针对朱熹等人的误解，提出了“仁心”说，就是在这种静极的阶段有一个如种子一样的东西——仁心，处于不息的运动中，因此才有了一阳初动，万物资始的可能。他说“仁心不息，其参天两地之至诚”，由“不息”的仁心才有了阴阳互动的“参天两地”，才有了“至诚”即“真境”。否则，如果是“深闭固拒，心如死灰”的“静极”，哪里会有“万物资始”呢？他又指出这种“静”亦不同于佛教禅宗的“入定冥然罔觉”之静。显然，曾国藩这种《易》论是符合周敦颐《太极图》易学思想的，可谓是周敦颐静论易理的知音。

周敦颐的易学“静论”思想，目的是为了“寻孔颜乐处”即寻找圣人孔子、颜回的儒家理想人格“真乐”，所以曾国藩亦悟此谛指出“颜子三月不违，亦可谓洗心退藏，极静中之真乐者矣。”《论语·雍也篇》说：“子曰：回也，其心三月不违仁，其余则日月至焉而已矣。”说的是颜回长久不违仁德，有极深的道德修养。这种道德境界，周敦颐认为是靠无欲主静修养而至，所以他竭力提倡主静的修养工夫。对此，曾国藩是赞同而身体力行的，由于周敦颐的主静论还停留在宇宙论阶段，所以曾国藩积极发挥，从本体论上加以论述，使这种理论更加成熟，这从学理上看是湖湘文化理学易传统从周敦颐开创到曾国藩终结的必然发展过程，研究湖湘文化理学易不可不注意这种内在联系。

（七）论“研几”

《周易·系辞上》云：“夫《易》，圣人之所以极深而研几也。”曾国藩对这种“研几”颇有感慨。他说——

倭艮峰前辈先生言：“研几工夫最要紧。”颜子有善，未尝不知，是研几也。周子曰：“几善恶。”《中庸》曰：“潜虽

伏矣，亦孔之昭。”刘念台曰：“卜动念以知几。”皆谓此也。失此不察，则心放而难收矣。

这段《易》论，是关于审辨善恶的议论。从研几中辨善恶是周敦颐提出的一种善恶论观点。曾国藩把它突出来加以强调，借倭仁提出“研几工夫最要紧”的哲学命题，提出了自己的研几思想。有三点值得我们注意：

第一，研几是一种道德修养工夫。“几”作为哲学范畴是《易传》开始提出来的，所谓“几者动之微”这个命题便提出了“几”的概念，几是一种“动之微”，即将动未动时的一种征兆，《易传》讲“几”是为了定吉凶。周敦颐发展了“几”的理论，提出“几善恶”即从几上分善恶的观点，从而使研几有了道德论的意义。曾国藩继承这一思想将倭仁提出的“研几工夫最要紧”的哲学认识论命题改造为伦理学命题，阐明了研几是最要紧的“道德工夫”，而非仅仅是“认识工夫”的思想，从而完善了周敦颐的修养理论。

第二，卜动念以知几。任何人的善恶都有一个心理活动过程，时刻明了自己心中的萌发念头就可以知道“几”的善恶性质了。明朝心学大师刘宗周提出“卜动念以知几”的命题，是为了更好地修心养性，曾国藩加以吸收也是出于加强个人修养的需要。因为知道心之动念才会使心不放纵难收，而保持道德品性。

第三，研几是极深的理论。研几是做圣人的一种极深的理论，颜回之所以成为贤圣之人，就是因掌握了研几理论，所以“有不善，未尝不知”。《中庸》说：“知微之显，可与入德矣。《诗》云：‘潜虽伏矣，亦孔之昭。’”这种研几理论一旦被掌握，就可以见微而知著，具备高尚的道德品性了。曾国藩认为“研几”就是《中庸》讲的“知微”理论，这也是其易庸相通论观点的一种体现。曾国藩重视研几理论的掌握，所以博览群书“治之终身不厌”，这亦说明了这种研几理论的“极深”，不下苦功夫是难以弄通的。在本段《易》论中曾国

藩列举了“研几”造诣很深的三个“圣贤之人”：颜回、周敦颐、刘宗周，决不是偶然的，他告诉了一条学习研几理论的门径，即向三位“圣贤之人”学习，便可步入研几理论的殿堂。

通过以上对曾国藩《易》论思想的述评，我们可以看出，曾国藩的易学思想是一种理学易思想，这种理学易是典型的伦理道德哲学，它继承和发展了周敦颐开创的湖湘文化理学易传统，沿袭易庸相通论来解《易》，体现出鲜明的道德修养和实用主义特色。因此，研究曾国藩在中国思想史上的地位不可不了解其易学思想。

第十三章 熊十力的新易学

熊十力（1885—1968年），原名继智，又名定中、升恒，字子真、子贞，号漆园、逸翁，湖北黄冈人（见图13-1）。他在《先世述要》中回忆说：“余家世贫困……三世皆单丁，都无立锥地。”他的父亲熊其相虽是一位乡塾先生，但因家境贫穷，熊十力只读过两年私塾，13岁那年父母相继离开人间，他只好一边劳动一边自学。1901年，熊十力入武昌新军凯字营当兵，积极宣传革命思想。1911年辛亥革命爆发，熊十力参与了湖北革命都督府的组织工作。袁世凯篡夺革命成果后，他发表反袁檄文，反对北洋军阀政府的残暴行径。1917—1918年他参加了孙中山领导的护法运动，并在广州护法军政府辅佐孙中山半年。护法运动失败后，熊十力内心十分痛苦，“念党人

竞权争利，革命终无善果。”（《十力语要》卷四），于是这位辛亥革命志士慨然弃政从事学术研究，决心以自己的学术改造国民的道德，建设理想社会。经过刻苦的努力，他终于创立了自己的新儒家思想体系——新易学，成为现代新儒学大师。

一、“归本《大易》”的现代新儒学大师

熊十力目睹辛亥革命以来，中国社会世风日下，道德沦丧的现实，经过对辛亥革命失败的深刻反思，认为中国问题的解决，不仅仅是富国强兵和普及科学知识的问题，关键还是哲学宇宙观和人生观的信仰问题。他在《十力语要》中说——

今日中国人之生活最贫乏，其生活内容至空虚，故遇事皆表见其虚狂、诈伪、自私、自利、卑怯、无耻、下贱、屈辱、贪小利而无远

计。盖自清末以来，浮嚣之论，纷纭而起，其信仰已摧残殆尽。宣圣曰：人而无信，不知其可也。

他认为，为了拯救国民信仰，重建儒家传统价值系统，从根本上解决中国问题，必须从哲学本体论入手解决宇宙观、人生观诸大本大原问题。为此，熊十力对中国传统的儒、道、释三大家



图13-1 熊十力

思想作了深入的研究，最后“归本《大易》”，完成了他独特的哲学本体论建构。

他的哲学本体论建构，学术界一般认为1932年其《新唯识论》文言文本（原名《境论》）正式出版就已宣告完成，这是不妥的。他自己在1952年删定的《新唯识论》（壬辰删定本）的《删定记》中就明确指出：“《新论》文言本，犹融《易》以入佛。至语体本，则宗主在《易》。”即使1944年出版《新唯识论》语体文本，其哲学本体论建构亦还在发展之中，他在1952年完成《新唯识论》壬辰删定本后还不满意“新唯识论”体系，认为“《新论》谈体用，在《易》则为内圣学之方面，而于外王学不便涉及……尝欲造《大易广传》一书，通论内圣外王，而尤致详于太平大同之条理，未知暮年精力能遂此愿否。”（《新唯识论（壬辰删定本）·删定记》）直到1961年完成《乾坤衍》（疑即《大易广传》之核心部分），他才认为是“定论”。他在《乾坤衍》第二尾写道——

先圣《大易》一经广大至极，无所不包通，而可约之为内圣外王两方面……本书当急作结果，藉图息养。原欲续篇，于内圣外王各发二十种大义，两共四十种大义，今自度不可能也……余之思想变迁颇繁，惟于儒佛二家学术各详其体系，用力尤深。本书写于危病之中，而心地坦然，神思弗乱。此为余之衰年定论。

即便《乾坤衍》是“定论”，但“内圣外王”阐发尚嫌不够，还打算写作《续乾坤衍》（或《乾坤衍续篇》），完成其哲学本体论之内圣外王人生观之大全。

熊十力“归本《大易》”的新儒学本体论建构大致可分成三大部分：即体用不二的宇宙观、内圣外王的人生观和乾坤成变的辩证法。下面简略揭示其要义，以窥视其新儒学的风采。

（一）体用不二的宇宙观

熊十力认为本体与现象即“体”与“用”的关系问题是哲学的根本问题。传统哲学的根本缺陷，就在于将本体与现象分割对立起来，造成了世界的二重化。他要重建哲学本体论宇宙观与人生观，就必须对体用问题作出新的解释。

对体用问题的新认识，熊十力在《新唯识论》中已经形成，1956年秋至1957年冬他又专门写作了《体用论》“专以解决宇宙论中之体用问题。”（《体用论·赘语》）。他认为，《体用论》“此书既成，《新论》两本俱毁弃，无保存之必要。”（同前引），所谓“《新论》两本”指其《新唯识论》之文言文本和语体文本。既然作者本人认为《新唯识论》“无保存之必要”，我们就必须按《体用论》来阐述其体用思想，但坊间许多论“新儒学”和介绍熊十力的思想和生平的书，都还是按《新唯识论》来介绍其体用思想，这就有违作者之意愿了。

《体用论》分五章：即第一章明变、第二章佛法上、第三章佛法下、第四章成物、第五章明心，其中末章有目无文（1958年作者写有《明心篇》一书，即是《体用论》之末章）。很明显，《体用论》之“明变”、“佛法上下”和“成物”诸章，悉依《新唯识论》（语本文本）之“转变”、“功能上下”和“成物”诸章修改而成，而《明心篇》即为《新唯识论》（语本文本）之“明心上下”章改定而成（《明心篇》分上下两篇，篇上为“通义”，篇下为“要略”，但篇下有目无文）。但作者在《新唯识论》的基础上又有了新的见解和新的发挥，亦是相当明显的，对此不可不察。

熊十力认为以往哲学家在探求宇宙观中有三种错误的看法，他称之为“三种见”——

第一种见，计执实体是超脱乎法象之上而独在。其所执

实体，或承袭宗教之上帝，或反对上帝而说为宇宙本体。如佛家破大自在天而建立不生不灭的真如、涅槃，即是一例。唯心论者之绝对精神，亦是此种见。第二种见，计执实体是潜隐于法象之背后。如佛家唯识论，一方承袭旧说之真如而不敢削除，一方又建立种子为诸行生起之因。余衡定唯识宗之种子说，在哲学中属于多元论，其说以为一切物各各从自己的种子而生，不是共一种子。心则分为八识，亦各各从自己的种子而生。据此，则种子明明是心物万象的本体，而又保留旧师所建立之真如，则有两重本体矣。此是佛家唯识论之大缺点……第三种见，计执实体是空洞寂寥，包含宇宙万象。如老子以太虚为神与气之所以生，即是无能生有。有从无而生，遂为虚无之所包含。此种见恐是道家所独有，宋儒亦颇袭其说，张横渠《正蒙》各明文可证。上述三种见，同犯一大过，即皆脱离宇宙万有而纯任空想去造出一种宇宙实体。（《明心篇》）

针对上述传统哲学的错误宇宙观，熊十力提出了自己的本体宇宙观。这种本体宇宙观有“三大义”，熊十力在《明心篇·自序》中指出：这三大义“一曰宇宙实体具有复杂性，非单纯性；二曰体用不二；三曰心物不可分割。”又说：“此三原理原本《大易》”，这种宇宙观是从孔子之《周易》悟出来的（熊十力将自己理解的孔子之《周易》称为《大易》，以区别于今流行的“伪《周易》”）。其中“体用不二”是其宇宙论立论之宗旨，他在《体用论·佛法上》中明确指出：“本论以体用不二立宗。”所谓“体用不二”是指本体与现象（功用）“不可破析为二”，二者相即相离，就如同大海水与众沤的关系。“众沤必有大海水为其根源，但大海水即是众沤的自身，不是在众沤之外。”（《明心篇》）大海水并不是一个独立于众沤之外的东西，它必须通过众沤显现出来。离开了众沤，也就谈不上有大海水。

熊氏相信“万物皆有元”，“宇宙人生确有根源”，这个“根源决不是超脱宇宙人生而独在”，即所谓“元者，非超脱万物而独立，确是万物内在的根源。”根源只有一个即“本体”，这个本体“只是吾人与诸天体或一切物共同的一元，譬如众沕同一大海水”，它是具有乾坤两方面之功用的实体，这个实体变动而成用，故为体用不二，“体用不二，即是实体不在万物以外。”（《乾坤衍》）。熊氏以为这个本体有“四义”——

一、本体是万理之原、万德之端、万化之始；二、本体即无对即有对，即有对即无对；三、本体是无始无终；四、本体显为无穷无尽的大用，应说是变易的。然大用流行，毕竟不曾改易其本体固有生生、健动，乃至种种德性，应说是不变易的。（《体用论·明变》）

熊氏特别强调“本体”不是宗教虚设的造物主“神道”，亦不是超越宇宙万有之上的“空想”之物。他在《乾坤衍·广义》中明确指出：“夫惟《大易》创明体用不二；所以肯定功用，而不许于功用以外求实体，实体已变成功用故。肯定现象，而不许于现象以上寻根源，根源已变成现象故。肯定万有，而不许于万有以外索一元，一元已变成万有故。是故圣人正视万有而斥绝神道，正视万有而不涉空想。”

熊氏认为，他的本体宇宙论既不同于传统的唯物主义（他称之为“唯物宗”），亦不同于传统的唯心主义（他称之为“唯心宗”）。他认为唯物宗和唯心宗都是把本体固有之心物二属性“横行割裂”，“各执一性说为本体”，都是持论偏颇的。他在《甲午存稿》中说：“本体不即是物，亦不即是心”，“心物者盖本体内涵矛盾性。”他在《乾坤衍》中进一步提出，乾为心，坤为物，心物合为本体，“不可破析为二，”进一步深化了“体用不二”本体论。

（二）内圣外王的人生观

熊十力在《明心篇》中指出：“吾儒体用不二、天人合一，此为探究宇宙人生诸大问题者，不可违背之最高原理也。”他从“体用不二”的宇宙观，经过“天人合一”的思维方式推演出“内圣外王”的人生观。他认为孔子易学“广大悉备”，“可约之为内圣外王两方面。”他说——

内圣学解决宇宙人生诸大问题，《中庸》所谓“成己之学”在是也。外王学解决社会政治诸大问题，《中庸》所谓“成物之学”在是也。内外盖强作分别，己和物本来是一体，成己、成物本来是一事。《论语》载孔子曰：“吾道一以贯之。”诚哉然也。（《乾坤衍》）

熊氏通过人生与天地万物共有一元本体之宇宙观之建构，认为“人之所以生者，得天而生也。人既得天而生，则人之外无天也。人之外无天，故完成天道、弘大天道唯在乎人之自成其能耳。”（《明心篇》），他相信“人既得天而生，既禀受天赋生生之德，是为人人皆有之本心”。（《明心篇》）他进而提出——

凡人如能存养本心之仁，自然不至为小己的独立体所锢蔽，而常不失万物一体之本然……人之本心常不为小己之私欲私意所锢蔽，廓然与万物同休戚。人虽随躯体以起念，造成罪恶，而其本心之仁固常于隐微中谴责之，使人不解不内疚……是故进德之事唯赖返己工夫真切，真切，自然不忍且不敢违背本心之仁。（《明心篇》）

由是熊氏提倡孔子之内圣外王学，做好“返己工夫”，搞好“本心之监督”，以“天下为公”为己任，做个顶天立地的有益于国家的人。他说“人身最可贵者，即在其构造达于完善，而心灵得以赫然显露出来，常为吾身内在之监督者。人之所

以修其身者，无他道，唯在不违本心之监督而已。”（《明心篇》）

熊氏通过《周易》之观卦爻辞分析，提出“观生”的内圣功夫。他说——

《易》之观卦对于人生之观察深微至极。三爻之辞曰：“观我生进退。”《象》曰：“未失道也。”云云。此言返观自我之内部生活，以考验为进为退，而自警也。生活力充实、纯洁、向上，不至陷于小己之私欲以下坠，是为进。反乎是者，则为退。常能以此自警，则不失人生之正道，故《象》曰：“未失道也。”五爻之辞曰：“观我生”，《象》曰：“观民也”，云云。按此中义旨深远。民字古训：民，冥也，冥然无知也。观民，犹观冥也。观我生而必观冥者何耶？我之有生，非如幻如化，更非从空无中忽然有生，应说我生自有真性。然而人自有生以后，则为形气的躯体所锢蔽，乃冥然莫能自识其真性。故观我生者，必观察我之奈何无端而陷于冥暗，破其冥暗，则可自识真性矣……上爻之辞曰：“观其生”，《象》曰：“观其生，志未平也”云云。按此爻盖观于生物而深察生之冲动，是其意志力强健，跃然奋进，不容弛缓，故《象》曰：“志未平也”。生命只是奋进，一息弛缓，生命将绝。观生入微，莫详于《易》，观卦三爻，示其大要。《易经》包含万有，而反己是其骨髓，观之三爻皆反己也，其可忽诸。（《明心篇》）

因此，熊氏主张认真体味《易经》内圣外王之人生观是十分有益的。

（三）乾坤成变的辩证法

熊十力认为：“《易》之为书，是乃世界学术史上发明辩证法之最古者。道源于鸿古之伏羲。因其术而扩充之，以创发内圣外

王一贯之学者，大哉孔子！由其出生之世至于今，已二千五六百年矣。《易经》正名定辞，悉依据辩证法。”（《存斋随笔》）继而，他提出了“乾坤成变”的辩证法思想。他认为——

坤道承乾而化也。若无坤化，乾又何能独变乎？《大传》言坤化，即伏有乾变，……总之，独乾不能变，独坤不能化，乾坤两性交相推动，遂成变化，既成万物。（《存斋随笔》）

熊氏认为，乾坤变化之“变”和“化”是有区别的。“乾主变，坤主化，不容混淆。”乾性昭明、刚健、生生，强于自创自造，常舍故创新，故为“变”，而坤性柔暗，不能自创自造，惟顺承乾之主道，故为“化”。（《存斋随笔》）他说——

乾主变以道坤，坤承乾而化，所谓相反相成，是为乾坤合一。万物共同禀受乾道，以为其生命；共同禀受坤道，以成其形体。每一物都是乾坤合一之独立体，无数的独立体互相贯通，互相联系，为统一的大体。（《存斋随笔》）

他认为，乾坤的辩证运动创造了万事万物“无数的独立体”，而“每一独立体皆由大生命主宰之也。”因此，“万物既成，则万物以外无有乾坤，万物即是乾坤也。乾坤以外无有万物，乾坤即是万物也。”（《存斋随笔》）

他又把乾坤成变说归结在“心物”关系上，认为“乾为生命和心灵”，而“坤为物质”，“物随心转”，突出了“心灵”的作用，强调道德主体在心物关系上的德性自觉，这样就高扬了人的主体性，奠定了儒家道德形而上学之本体论基础。

要指出的是，乾坤成变说在其早期著作《新唯识论》中称为“翕辟成变”说，他在晚年著作《甲午存稿》中指出：“拙著《新唯识论》张翕辟义，亦犹乾坤也。”他说：“辟为精神，翕为物质。”（《体用论》），这样，乾与辟，坤与翕就是等同的概念了。从“翕辟成变”说到“乾坤成变”说的过程充分体现出熊十力“归本《大易》”的心路历程。

二、乾坤易学面面观

熊十力建构的儒家“新易学”哲学本体论体系，因是“准《大易》之乾坤而立”（《体用论》），且熊氏认为“《易》书全部六十四卦，三百八十四爻，纯是阐明乾坤之德性及其变化之复杂奇妙”（《存斋随笔》），“易道在乾坤，学《易》者必通乾坤，而后《易经》全部可通也。”（《乾坤衍》）因此，其“新易学”又被称为“乾坤易学”，他专门写了阐述其乾坤易学思想的著作《乾坤衍》。下面以《乾坤衍》为蓝本，介绍其乾坤易学思想。

（一）“伪《周易》”

《乾坤衍》写于1959年至1961年，是作者自认的“定论”之作。它分为两部分：“第一分辨伪”和“第二分广义”，前部分为“破”，主要辨析孔子《六经》和“伪《周易》”问题；后部分为“立”，通过演说“孔子易”来确立自己的“新易学”思想。先说“伪《周易》”问题。

熊氏“辨伪”，是通过“《六经》而总辨之”的。他认为——

孔子《六经》，皆为小儒所改窜变乱，汉儒传至今日之《五经》，皆非孔子原本。《六经》本一贯，欲辨正《易经》之伪，不得不通《六经》而总辨之。（《乾坤衍·自序》）

熊氏认为，孔子的思想分为早晚两个时期，而《六经》作于晚年。早期孔子的思想主要是“小康礼教”思想。晚期思想是指孔子50岁读伏羲氏之《易》“神解焕发，其思想境界起根本变化”，于是创作《周易》“立内圣外王之弘规”。《周易》之名，始于孔子门人弟子，“易”为“变易之义”，而“周有二义：曰偏，曰密。”《周易》说理“综举大全，不流于偏曲，故云周偏。察及纤

悉，不失之疏漏，故云周密。”汉代之人妄说周文王作《周易》，“以周为周代之称，此无义据，不可从”，文王作《周易》说“盖小康之儒，以拥护君统之邪说，窜乱孔子之《周易》，欲假托文王以抑孔子耳。”（《乾坤衍·辨伪》）

熊氏在《乾坤衍·辨伪》中认为——

孔子《六经》，无有一经不遭改窜。改窜之祸，非独不始于汉初，亦不始于吕秦之世，盖始于六国之儒。

他的证据是《韩非子·显学篇》记载的孔子死后“儒分为八”，各派自称为“真孔”，“由此可知，各派必将孔子之《六经》，各就其所取与所舍者尽力改窜，发扬其所取之部分，必删削其所舍之部分，以为其自称真孔之实证。”另一个证据是“汉人传来之《五经》，几乎完全是小康思想。此乃小康派所改窜之伪《五经》，实非孔子《五经》之真本也。”因为“孔子晚年思想专以大道为宗主，决不兼容小康也”（《乾坤衍·辨伪》）。他进而指出：宗主大道，必定全盘舍弃小康礼教，所谓“大道之学，决不容小康思想杂乎其间，以其私而无公也”。他举“大道之行天下为公”与“小康礼教”两相对照，“显出公私无二道，福祸不同途”，所以有小康思想的《五经》一定是伪《五经》不可。

至于“伪《周易》”则“实由六国时小儒改变孔子之《易经》而成”，它的特点是把《周易》当作“卜筮之书”，掩盖“孔子作《易》，发明内圣外王之大道”；另一个特点是“诡称文王作《易》，欲以淹没孔子创造《周易》，发明内圣外王大道之功，斩绝革命思想”以及“欲尊文王为大圣，使后之居天位者知取法耳”。（《乾坤衍·辨伪》）熊十力对“文王忧患作《易》”之说辨析说——

学术上之成功，须实事求是，对自然与人生都有深切体会之功，不是仅有忧患便可成学、著书也。文王有居羑里一时之忧患，遂可作《易》乎？且殷王纣之为人荒淫无深虑，祖伊惧文王之势力已逼殷，以告纣。纣曰：“不有天命乎？是何

能为。”崇侯言于纣，亦犹祖伊之惧，纣乃囚文王于羑里。周之臣闾天辈，求美女、文马诸奇怪物献之纣，纣大悦而释文王。据此，则文王之英明，审于殷纣之情，亦何足为忧患乎。吾断定文王无作《易》事。（《乾坤衍·辨伪》）

熊氏认为，今传“伪《周易》”是占卜术数之《易》，其“根本迷谬”有四——

第一件根本迷谬者，古术数之《易》信有天帝。《易·说卦传》曰：“乾为天，为圆。”余按此云“天”者，犹云天帝……第二件根本迷谬者，术数之《易》其言阴阳则云二气……与古阴阳家言相近……推阴阳二气之源则以为是天帝之德用，此上古术数家之《易》说也……第三件根本迷谬者，古术数家之《易》以保守君主制度、拥护统治为万古不易之常道……第四件根本迷谬者，古术数家为占卜而取象，无可免于杂乱之失，已非伏羲本旨。（《乾坤衍·辨伪》）

现存伪《周易》尽管有诸多不可取的地方，但仍保存了一些“孔子易”真义。据熊十力的理解——

伪《周易》全部，唯乾坤二卦保留原经文义较多。而乾坤二卦中，小儒改变处仍不少。唯《乾卦象辞》、《坤卦象辞》，可谓全存孔子之本旨。《乾坤衍·辨伪》

于是他根据乾坤两彖传推演出“孔子易”之真义，这便是《乾坤衍》之第二部分“广义”篇要阐述的内容。

（二）孔子易

熊十力认为，晚年孔子“周流列邦，与民同患，晚而著《六经》，以呼号革命，为万世开太平之大道”，完全脱离了早期主张“小康礼教”的旧我，是一个有民主和革命思想的仁人志士，其易学著作虽遭到小儒的破坏，但从乾坤两彖辞中可以推演出真义来。

熊氏认为，孔子《周易》是一本阐发体用不二的本体论的哲学著作，它首先要解决世界由何而来的问题。他说：“宇宙无根源，人生无根源，断无此理。”孔子作《周易》就肯定“实体是万物各各所本有的内在根源。”对实体论（本体论）的探究是哲学要解决宇宙人生诸大问题的“急务”，孔子《周易》就提供了一套完整的“极正确极分明”的实体论。

“孔子易”之实体论是从乾、坤两《彖辞》提出“万物资始”和“万物资生”之“乾元”和“坤元”说开始立论的，可称之为“体用不二的一元实体论”。熊十力认为“乾元”和“坤元”都称之为元，说明实体只有一元，乾和坤都是一元实体内含的属性，说明实体内部含藏复杂性，决非一性。而“资始”与“资生”说明万物是资取于自身本有之内在根源以成其始、以有其生，说明一元实体不在万物自身以外，“若一元本在万物以外，则万物何从资取得来乎？譬如桃树，自其萌芽以至开花结果无量发展，要皆资取于自身本有种子含藏复杂性，故其发展愈繁愈盛，成始成终耳。若桃树种子是离开桃芽与根干乃至花果以外，而别为独立之一物，则桃芽乃至花果将从何处得有资取，可成其始，可有其生乎？”他总结说——

一元实体之内部含藏复杂性，非唯一性，万物之乾坤二性，皆由一元实体内部含蕴其端，故就万物之乾阳性而说乾有元，就万物之坤阴性而说坤有元。圣人以万物为主，尊重万物之自力，尊重万物之威权，不许有离开万物而独存之一元。惟以一元归藏于万物，又以万物本有乾阳坤阴二性，不许割割万物发展的全体而妄行取舍，万物不是从空无中幻现，故肯定万物有一元，肯定万物之实体内部含藏复杂性。（《乾坤衍·广义》）

熊十力进而指出：“说实体是万物之内在根源，万物以外无有独存之实体，遂成体用不二之论。”这里显然，“体”指实体，

“用”指万物，实体与万物不二，“即是实体不在万物之外”，这就是乾坤易学所揭示的“体用不二本体论”之要义所在。

熊十力在阐发乾坤易学“体用不二本体论”大义时，批评伪《周易》“太极生两仪”的学说：“首以主气之神生阴生阳，是立一大神以统阴阳或万物，明明是古代宗教之说。”而孔子所作之《周易》“创明体用不二之论，不许立一元以超脱于万物之上而独在以主统万物，正是攻破宗教。”为此，他主张将《太极图》改为《乾坤一元图》，他说“此图表示一元实体之内部含藏乾阳坤阴两性，即性灵与质能等复杂性皆蕴于其中，全是乾、坤两《彖传》之旨。其名为《太极图》，当是六国时术数家改易之名，其原名今不可考。余断之以义，今当正名《乾坤一元图》”，但熊氏取《太极图》却反对周敦颐之《太极图说》，他说：“《太极图》与《图说》不可并为一谈……《太极图》必传自古昔，图中表示太极本是无对的全体，而内含阴阳二性，正是乾坤二卦义……至于《图说》，则不论作者是否为周子，实无可取。”认为《太极图说》讲的不过是伪《周易》的“太极生两仪”说，应当废除才是。他又指出说：“宋人自周濂溪作《太极图说》，二程表面上不守师说，而实阴用其术……朱子尊信《图说》，殆与《六经》同类。宋儒颇欲自别于汉世小儒，其实乃汉人之支流耳。”他对宋人之“新儒学”（宋学）批评说——

余平生于宋学无甚好感，非敢薄前人，顾此等障碍不指出，孔子之道难明。两宋以来理学之徒，尊程朱以继孔，而孔学真绝矣。学《易》者不当为宋人所迷，吾说至此虽未免枝蔓，而实有所容也。宋人迂陋空虚，而以继孔自居。后之人倘有志乎儒学者，不可不切戒也。（《乾坤衍·广义》）

由此可见熊氏之“新儒学”与两宋之“新儒学”有着本质的不同，今之学人有谓熊氏之“新儒学”是宋学发展的新阶段，这显然是不妥的。

熊十力认为孔子易学即乾坤易学有丰富的辩证法思想。他通过乾、坤两卦“用九”与“用六”之求正解，提出了孔子《周易》辩证法的根本原则和最大原则。即“孔子《周易》本以乾阳坤阴相反相成为其根本原则”同时“更有乾阳统坤阴、坤阴承乾阳之最大原则”，而“此是《周易》辩证法之最特殊而又最精密处。”因为“如果只将乾坤或阴阳看作对立，而无一方得为主者，则对立如何可归于合一”。

《周易·文言传》说：“乾元用九，乃见天则。”熊十力认为这是“明乾道统坤之定则也。”关于乾卦之“用九”和坤卦之“用六”，熊十力解释说——

乾卦言用九者，用其纯阳以统阴也。坤卦言用六者，用其纯阴以顺承乎阳也……其言九与六者，盖以数分阴阳，则奇数为阳，耦数为阴。九者阳数，六者阴数，故用九即用阳，用六即是用阴。用九与用六，自昔群儒莫得正解。余谓以阳统阴是为用九，以阴承阳是为用六，会合乾坤二卦而观其大通，吾说有据，确尔不妄。乾元用九，乃见天则，此言乾统坤，性统形，是天则不可违也。万物各各资取乾以成性，资取坤以成形，于是乎乾坤在万物，万物以外无有独在的乾坤。则万物各各当尽己力，遵循乾统坤性统形之天则，扩大刚健、中正、纯粹之乾德。至此，则乾坤之实体乃由万物发展充盛……万物生存之意义与价值正在乎是。（《乾坤衍·广义》）

熊氏又进一步指出——

圣人于乾卦发用九之义，明示乾道用其纯健以统御乎阴；于坤卦发用六之义，明示坤道用其纯阴以顺承乎阳。以此为宇宙开辟所循之天则，亦即是人生自强所不可违之天则，其义深远极矣。（《乾坤衍·广义》）

这样乾坤易学通过乾坤用九与用六就将天道与人道有机地统一起来了。

熊十力综观《周易》天道与人道，发现孔子《易经》是“思想革命之宝典”。他解释《乾彖传》之“首出庶物，万国咸宁”说：“余谓‘首出庶物，万国咸宁’者，‘万国’犹言全世界，‘庶物’谓万国民众。民众久受压迫，今乃万众同党，首出而革命，合力推翻统治，本天下为公之道，开大众互助之基，故万国皆安也。”他用《周易》革命论分析乾卦五爻义说——

乾卦初爻潜龙之象，表示庶民久受统治阶层之压迫，处卑而无可动作，故以“潜龙勿用”为譬。二爻“见龙在田”则以庶民因先觉之领导，群起而行革命之事，如龙出潜而见于地面。三爻“终日乾乾”，言君子志乎革命大业，必自持以健而又健，不忘惕厉。四爻“或跃在渊”，此言举大业者屡经胜败，或跃而上天，或退坠在渊，此皆势所必有。五爻“飞龙在天”，则以革命从艰难中飞跃成功，统治阶级消灭，一国之庶民从此互相联合，共为其国之主。天下之庶民，亦必互相联合，同声相应，同气相求，群起而担荷天下？平之重任。（《乾坤衍·广义》）

他解坤卦五爻之象辞“黄裳元吉，文在中也”说——

黄裳为下民群起而推倒上层之象，而称为“元吉”者何？圣人则曰：“文在中也”。案：文者，言乎其有大美也。美何在？则以下民革去上层，而共主天下事，实行大公大平之制度，荡除人类相食之恶毒，是乃真正中和之道，故曰：“文在中也”……故圣人于坤卦发明革命之深远理想，尤为详尽。（《乾坤衍·广义》）

因此孔子《易经》不仅是哲学本体论著作，而且是革命论宝典，它是始终皆贯穿内圣与外王学的“大道之学”。

熊十力倡导的孔子新易学，试图超越传统的唯物论与唯心论，但今之一些学人仍认为其学还是属于唯心论。对此熊十力本人在《乾坤衍》末尾作了回答——

有问：“先生之新易学盛张乾道主变导坤之论，其犹有唯心主义色彩欤？”余答之曰：“吾子何为有是言乎？西学唯心、唯物之分，本在宇宙基源处横行割裂，各执一性说为本体。唯心论者直将实体的内部所含有之复杂性而割去其物质性，乃说唯独有一性，字曰精神，是为本体。唯物论者反对唯心，却将实体的内部所含有之复杂性而割去其精神性，乃说唯独有一性，字曰物质，是为本体。唯心、唯物所以分途，其主因在此。孔子之《易》明明无此事，吾子谓吾说《易》有唯心主义色彩，果何所据乎？余书发明《大易》体用不二义，本以现象为主，此是吾书根底，须识得此意。乾为心灵，坤为物质，乾坤皆现象也。现象有心物两方面，而不可拆裂心物为各各独立之两物。”

熊十力以 76 岁高龄且在病苦中写作完成《乾坤衍》，确立新易学体系，既是为过去的辛亥革命作理论反思和理论补课，又是为未来的中国哲学与文化发展打开一道探寻人文价值的新路线，因此其理论探索的洞见力及其思想的原创力是相当强的。他被公认为是现代新儒学的中心开启性人物，他的新儒学开启出一些著名的新儒学人物，如唐君毅、牟宗三、徐复观，在海内外中国哲学界产生了重大而深远的影响。因此，熊十力哲学是易学与儒学结合得相当成功的哲学。本章作为《易学与儒学》全书的结尾，从逻辑进程来看，熊氏哲学确实达到了传统哲学的巍巍高峰，但并不意味着就此止步、不能发展了。熊氏在《明心篇》中说：“人生不易，至道难闻，志乎其大，自有来贤。”先哲之寄语，语重心长，笔者衷心地祈祷能志其大的“来贤”早日在华夏大地上出现，以再创中国哲学的辉煌！

后 记

承蒙北京大学哲学博士张其成教授和中医学硕士赵安民副编审的慨然支持，将本书纳入“易学文化丛书”，并提出了很好的修改意见，付出了辛勤劳动；本书特约编辑，副编审贾鸿宝先生对本书进行认真审稿和编辑，付出了大量心智和汗水，谨此致以衷心的感谢！按照本丛书的要求，既要有严肃的理论探讨又要有必要的喜闻乐见的知识介绍，因此对原稿理论性过强的色彩作了力所能及的润饰、修改，不知妥否，请读者提出宝贵意见。

本书是在梁师绍辉先生的亲切指导下完成的。我有幸从读哲学研究生时起就受到梁师的指点，现已整整十年了。十年来受教匪浅，特此记之，以示不忘梁师深情。梁师淡薄名利，为振兴国学，弘扬中华民族精神孜孜耕耘的高尚

追求，深深鼓舞着我勇于克服困难，一步一个脚印去开拓新的希望。

此外，要指出的是，本书初稿在四年前就已完成，由于这四年担任《湖湘论坛》副总编，为提高刊物转载率和扩大发行量需要我做诸多繁琐而细致的行政工作，因此书稿只好暂时搁下。这四年东奔西跑，饱一餐饿一餐，我患上了严重的肠胃病，多亏学校医院蒋荣清院长和全体医务人员的精心治疗才得以康复。值此书出版之际，特录康复之日登岳麓山词一首鸣谢：

雨横红枫愁几许？

四载中坚，

时有心伤处。

吊古麓山悲尾楚，

办刊坎坷曾虚度。

眺望湘江飞白鹭，

梦幻云中，

叹我生多误。

学问人生须自立，

又何必走功名路！

——《蝶恋花·登岳麓山》

任俊华

2000年寒冬于长沙艮止斋

总 序

张其成

在人类枢轴时代，只有一本书是由符号系统与文字系统共同构成的，那就是《周易》；在中国文化历史上，只有一本书是为儒家和道家共同尊奉的，那就是《周易》；在中国科学文化发展进程中，只有一本书对人文和科学都产生过重大影响，那就是《周易》。

《周易》是华夏文明的总源头，是中华文化的聚焦点！

《易经》、《易传》、“易学”不仅是“易文化”形成的三阶段，也是中华文化进程的三部曲，它标志着中华文化从巫术文化到人文文化、科学文化的发展过程。从某种意义上说，一部易学史就是一部中华精神文化发生、发展史。

作为“易文化”本质的“易道”，是宇宙生命的本体理念与生成结构，是开物成务、彰往而明、弥纶三才的大规律、大法则，是天人同构、时空合一、中正和合的思维方式与价值取向。“易道”构成了中华文化最稳定、最本质的内核，决定了中华文化的面貌、特征和总体走向，代表了中华民族的深层心理结构，促成了中国人特有的生活方式、行为方式、价值取向、伦理道德、审美意识和风俗习惯。

因此，我们有理由说，“易道”正是通贯儒家、道家的中华大道，是中国文化的主干，是中华民族的精神支柱！

“易道”对中华文化各形态、各学科的影响是深层次的。无论是以易理为指导思想规范各学科的学术走向，还是以易符、易图

为框架建构各学科的理论体系，都说明了这一点。中国古代的社会科学、人文科学、自然科学、生命科学在形成、发展过程中，往往或援易为说，或援以入易，从而都或多或少地与“易”建立了一种亲缘的关系。

因而从“易学”入手，从“易道”入手，探讨中国文化的精神本质，探讨中国文化各形态、各学科的思想来源、理论特征，就成为必要而且可能。

为此，我们组织了这套丛书。

本丛书旨在全方位展现易学文化的博深内涵和人文价值，系统阐述《周易》和易学的基本原理、哲学智慧，深入发掘易学与中华文化各形态、各学科的内在关系，企图从一个特定的层面揭示中华文化的本质特征、功能价值和发展规律。

新世纪的钟声即将敲响。

整个人类都在自觉或不自觉地准备步入下一个百年循环。历史毕竟逃脱不了《周易》所昭示的周期运动的大规律。

下个世纪，人类不同文明之间是大冲突还是大融合？这已成为世人关注的焦点。

“和平”与“发展”，是全人类的期盼。

如何消解东西方文化的冲突？如何消解科学与人文的对立？这是“和平”与“发展”所要首先解决的课题。

“易学”以它保合太和、含弘光大的个性为解决这一课题提供了重要借鉴。

面临西方文化的严峻挑战，重新确认以“易学”为代表的中华优秀传统文化的现代价值，承续以“易道”为代表的中华民族传统理念精神，发挥“易文化”弥纶天人、贯通时空的品性，促进人与自然的和谐、科学与人文的互通、中西文化的融合……

这是历史交付给我们炎黄子孙的光荣使命！更是“当代新易家”所不可推卸的职责！